AUCTORES NOSTRI

ISBN 978-88-7228-879-5

20
2018

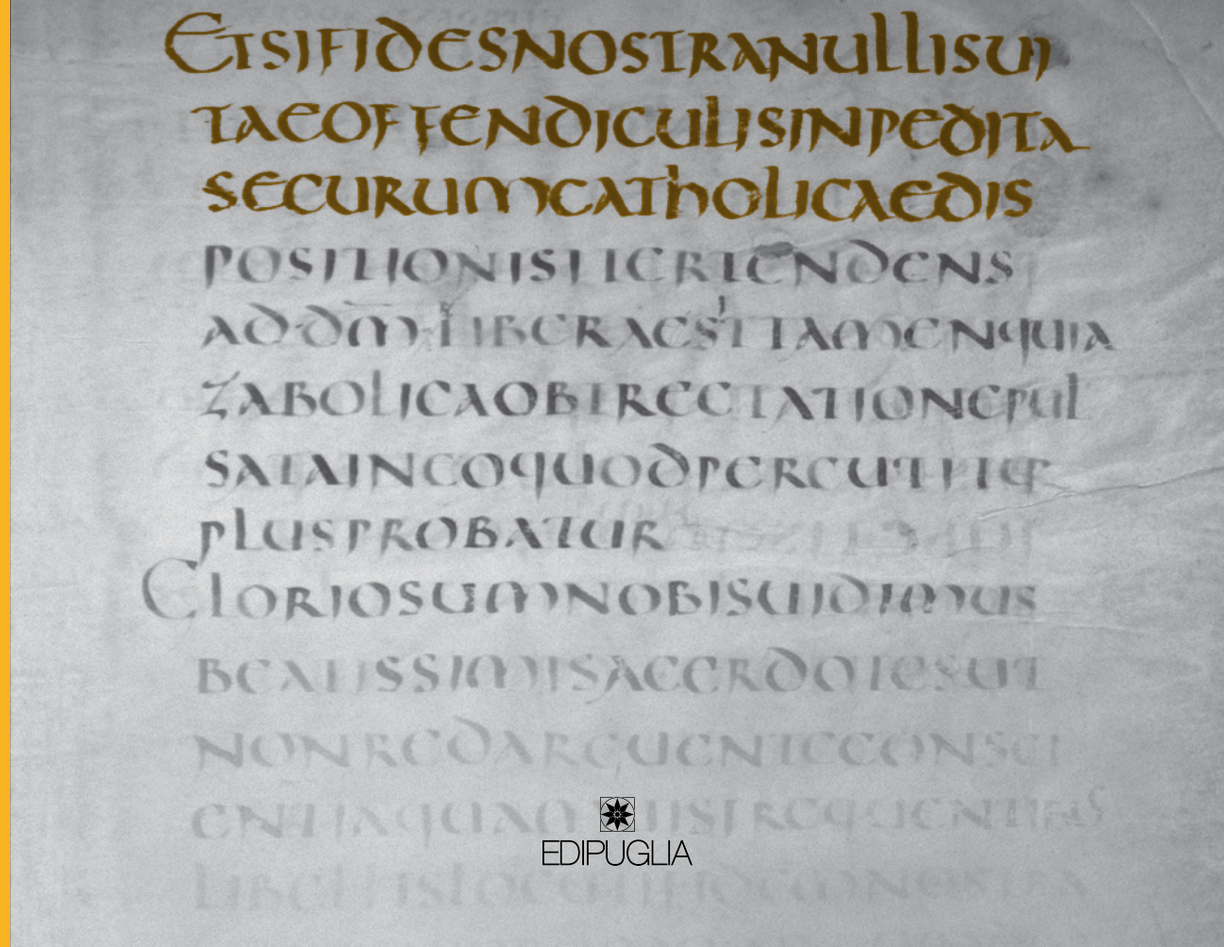
AUCTORES NOSTRI

€ 35,00

AUCTORES NOSTRI
20

MARIA VERONESE

DILIBATIO ET MASSA
LA *SCRIPTURA* NELLA RACCOLTA DI WÜRZBURG ATTRIBUITA A PRISCILLIANO



EDIPUGLIA

Auctores Nostri

Studi e testi di letteratura cristiana antica
Collana diretta da Marcello Marin

AUCTORES NOSTRI

Comitato scientifico
Maria Pia Ciccarese ("Sapienza", Università di Roma) - Antonino Isola (Perugia)
Marcello Marin, direttore responsabile
Antonio V. Nazzaro (Napoli, "Federico II") - Luigi F. Pizzolato (Milano, "Cattolica")

Redazione
Caterina C. Berardi - Francesca M. Catarinella - Renzo Infante
Vincenzo Lomiento - Maria Veronese (Padova)

Segreteria di redazione
Marta Bellifemine - Alfonso M. Lotito
Gilda Sansone

Corrispondenza, invio dattiloscritti e libri per recensione:
Auctores Nostri, Cattedra di Letteratura cristiana antica, via Arpi, 176 - 71121 Foggia
Tel. 0881750328; e-mail: auctoresnostri@unifg.it

I contributi presentati per la pubblicazione
sono sottoposti alla procedura *peer review*, affidata a *referee* anonimi
scelti in ambito nazionale e internazionale

Amministrazione:
Edipuglia srl, via Dalmazia, 22/B - 70127 Bari-S.Spirito
tel. 0805333056; fax 0805333057; e-mail: info@edipuglia.it

In copertina: Würzburg, Universitätsbibliothek, *M. p. th. q.* 3, f. 1r.

Maria Veronese

DILIBATIO ET MASSA

La *Scriptura* nella raccolta di Würzburg attribuita a Priscilliano

EDIPUGLIA
Bari 2018

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Padova,
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080 5333056-5333057 (fax) - http://www.edipuglia.it - e-mail: info@edipuglia.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISBN 978-88-7228-879-5
ISSN 2239-9852

DOI http://dx.doi.org/10.4475/879

PREMESSA

caris parentibus

Presento qui un lavoro che ha avuto una lunga preparazione e il cui progetto iniziale risale agli anni del Dottorato di Ricerca presso le Università del Salento e di Bari negli anni accademici 1995/6-1998/9 (XI ciclo). Il progetto di ricerca, condotto sotto la supervisione del prof. Marcello Marin, riguardava uno studio sui *Tractatus* IV-X della raccolta di Würzburg attribuita a Priscilliano, un ciclo pasquale di sette sermoni esegetici di commento all'Antico Testamento. Durante quegli anni di studio sui testi priscillianisti e negli anni successivi molti incoraggiamenti mi sono pervenuti da più parti a approfondire la questione sull'utilizzo e la lettura della sacra Scrittura, in particolare in relazione al concetto di ispirazione e all'originale distinzione tra canone e *Scriptura* che emergono dall'intera raccolta di Würzburg.

Nell'arco di tempo di un ventennio dal 1999, anno in cui presentai la mia dissertazione di dottorato, a oggi la bibliografia scientifica su Priscilliano, sul movimento priscillianista e sugli scritti a esso attribuiti è cresciuta notevolmente, portando all'attenzione degli specialisti un gruppo ascetico marginale analizzato sotto diverse prospettive d'indagine. Analogamente, negli ultimi decenni anche il dibattito intorno alla formazione del canone e all'origine degli scritti apocrifi si è notevolmente arricchito, anche se solo sporadicamente questa linea di indagine ha incrociato gli scritti priscillianisti. Questa ricerca nasce dalla constatazione che lo studio sull'uso della Scrittura e sulle citazioni bibliche contenute nella raccolta attribuita a Priscilliano è di notevolissimo interesse ai fini dell'analisi della riflessione patristica sul canone e sull'uso degli apocrifi, di cui come si vedrà l'autore raccoglie i fili di una tradizione ben consolidata, aggiungendo importanti spunti di riflessione originale; inoltre il *corpus* priscillianista rappresenta un testimone importantissimo delle antiche versioni latine della Bibbia, antecedenti la *Vulgata* geronimiana,

al pari degli scritti di Lucifero di Cagliari e dello *Speculum* ps.agostiniano.

Nel licenziare il dattiloscritto per la stampa, desidero ringraziare tutti coloro, colleghi e amici, che mi hanno incoraggiato a proseguire in questa ricerca, sempre prodighi di utili suggerimenti e preziosi consigli. Non potendo nominarli tutti, mi limito a esprimere il mio più vivo ringraziamento a Pierfranco Beatrice, che in anni ormai lontani accese la mia curiosità sul *corpus* priscillianista di Würzburg, e a Marcello Marin, che ha costantemente seguito le mie ricerche non facendomi mai mancare il suo affettuoso e competente sostegno.

Padova, giugno 2018

INTRODUZIONE

Melius est zezania de frugibus tollere
quam spem boni fructus propter zizania perdidisse
(Lib. de fide de apocr. [CSEL 18, 46, 26-28]*)*

Priscilliano, vescovo di Avila alla fine del IV secolo e primo cristiano *iure damnatus*, personaggio oscuro e enigmatico, fu oggetto da parte della critica di una vasta gamma di interpretazioni, a cui non furono estranee le convinzioni ideologiche degli studiosi; egli è stato definito eretico, martire, Lutero *ante litteram*, mago e ingannatore, leader carismatico, asceta radicale, erede della tradizione celtico-gallica o dei culti neolitici galiziani, rivoluzionario sociale[1]. A capo di un movimento che guadagnò proseliti in ampie zone della penisola iberica (Betica, Lusitania, Galizia) e nell'area circumpireanica fino a Bordeaux, Priscilliano rappresentò per secoli agli occhi dell'Occidente cattolico il prototipo dell'eretico nella figura del quale confluivano tutte le eresie. Nonostante questa immagine forzata e di parte, da cui deriva anche l'idea, decisamente esagerata, che il priscillianismo fu uno dei fattori storici che contribuì a formare quello che è stato definito il secolo d'oro della patristica spagnola nel ciclo isidoriano[2], è indubbio che tale movimento produsse nella chiesa spagnola un importante sconvolgimento e contribuì ad approfondire la tematica teologica che nella penisola iberica non aveva fino ad allora goduto di un grande sviluppo.

La ricerca si propone di indagare il ruolo della sacra Scrittura quale emerge dagli undici trattati attribuiti a Priscilliano, alla luce delle testimonianze patristiche antiche e degli altri scritti che sono stati messi in relazione con la setta priscillianista. Nel *De uiris illustribus* (cap. 121) Gerolamo informa che Priscilliano scrisse *multa opuscula*, una notizia che, combinata all'ampia diffusione del movimento, ha fatto sì che un

[1] Si veda la bibliografia raccolta da Sanchez 2005 e Sanchez 2012a.
[2] Madoz 1957, 84.

gran numero di scritti venisse attribuito direttamente a Priscilliano o a qualche suo seguace; alla paternità priscillianista sono state infatti indiscriminatamente ricondotte numerose opere per le quali si postula un'origine ispanica e nelle quali si ravvisano sviluppi teologici eterodossi, l'utilizzo di apocrifi o l'invito a un ascetismo rigoroso. Ma l'unica opera la cui attribuzione a Priscilliano è sicura sono i *Canoni alle epistole paoline* (*Canones in Pauli apostoli epistulas*), che tuttavia subirono una revisione in senso ortodosso, la cui portata non è facilmente individuabile, da parte di un non meglio identificato *Peregrinus episcopus*.

I *Tractatus XI* (CPL 785) furono scoperti alla fine del XIX secolo in un manoscritto molto antico conservato presso la Universitätsbibliothek di Würzburg, il *M. p. th. q.* 3[3], e pubblicati nel 1889 nel diciottesimo volume del *Corpus Vindobonense* da Georg Schepss, il quale li attribuì a Priscilliano. Il ms. di Würzburg, vergato in scrittura onciale, presumibilmente di origine italiana e datato alla fine del secolo V, è l'unico testimone a tramandare questi componimenti, per i quali non viene fornita alcuna indicazione circa l'autore.

La pubblicazione dei trattati di Würzburg suscitò da subito un vivace dibattito tra gli studiosi. Fino al 1889 la critica conosceva solamente il ritratto di Priscilliano descritto dagli avversari che lo condannarono come eretico, mentre l'edizione di Schepss offriva l'opportunità di confrontare l'immagine tradizionale con documenti ritenuti dall'editore come opera autentica di Priscilliano. Tuttavia, la critica continuò ancora per decenni a muoversi su due binari contrapposti: da un lato coloro che, facendo leva sul contenuto sostanzialmente ortodosso degli scritti di Würzburg, rinnovarono l'immagine di Priscilliano considerato come un cattolico ortodosso ingiustamente condannato dalle autorità ecclesiastiche e civili, dall'altro coloro che, ritenendoli una raccolta emendata a fini apologetici, mantenevano e confermavano l'immagine tradizionale dell'eretico.

Solamente a metà degli anni Settanta del secolo scorso, a partire dagli studi di Jacques Fontaine e Henry Chadwick, il movimento priscillianista cominciò a essere analizzato nel quadro della spiritualità ascetica del IV secolo. Dalla descrizione di Sulpicio Severo, infatti, il ritratto che si

[3] Thurn 1984, 87-88; CLA IX 1431; Schepss 1889, IX-XXVIII. Il ms. è digitalizzato e visibile al seguente link: http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/mpthq3/pages/mpthq3/3.html.

ricava di Priscilliano è quello di un uomo dotato di molte qualità morali e fisiche: faceva lunghe veglie, sopportava la fame e la sete, si accontentava di poco e rivelava nel comportamento e nella voce la sua umiltà, nella sostanza il ritratto di un asceta rigoroso [4]. E proprio nel contesto della diffusione delle prime esperienze dell'ascetismo in Occidente va inquadrato il movimento priscillianista [5], come dimostrano anche gli atti del concilio di Cesaraugusta del 380, tradizionalmente considerato il primo documento d'accusa contro Priscilliano. Come è stato ben argomentato da Fontaine [6], questo concilio proibì alcune pratiche ascetiche che erano patrimonio comune di molte cerchie distribuite in diverse zone della penisola iberica e solamente in seguito a tale concilio queste pratiche furono identificate come carattere distintivo dei priscillianisti. Il riferimento di ogni esperienza ascetica al fenomeno priscillianista e la vasta eco della controversia priscillianista gettarono un forte discredito sul nascente movimento ascetico in Occidente e contribuirono in una certa misura a ostacolarne la diffusione [7].

Nella vicenda del priscillianismo giocò un ruolo rilevante anche l'antagonismo tra due concezioni antagoniste della Chiesa: da un lato quella della Chiesa ufficiale che difende il modello della Chiesa gerarchica e che, intrecciando più stretti rapporti con l'Impero, si presenta sempre più mondanizzata; dall'altro quella dei priscillianisti che propugnano l'ideale di una Chiesa carismatica, pura e scismatica [8]. La stessa enfasi che gli atti del concilio di Cesaraugusta pongono nel ribadire sia l'autorità della gerarchia ecclesiastica, concetto rimarcato ulteriormente nel concilio di Toledo del 400, sia la centralità della liturgia che si svolge

[4] Sulp., *chron*. 2, 46, 3-4 (CCL 63, 103): *familia nobilis, prediues opibus, acer, inquies, facundus, multa lectione eruditus… Prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneres: uigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus…* Sul modello sallustiano alla base della descrizione sulpiciana cfr. Fontaine 1975; nell'ambiguità di questo ritratto Sulpicio lascia intendere nei confronti dell'eresiarca un giudizio attenuato di simpatia e rimpianto, come quello di Sallustio per Catilina.

[5] Fontaine 1981, 198-199.

[6] Fontaine 1981a, 205.

[7] Lo rivela anche la vicenda di Martino di Tours; Kelly (1982, 507-508) sostiene che in Gallia, oltre ai motivi tradizionali di resistenza nei confronti dell'ascetismo, si aggiunse come fattore importante il priscillianismo.

[8] È la tesi principale di Schatz 1957; cfr. in particolare cap. 1.4: *Die Gründe des Konflikts: die Polarität von Amt und Charisma, die Spannung zwischen asketischer Sonderorganisation und kirchlicher Gemeindeordnung*, 197-259. Cfr. anche Fontaine 1981, 196-198.

nella Chiesa alla presenza del vescovo, rivela un tentativo di opposizione a una tendenza centrifuga rappresentato tanto da circoli ascetici in generale quanto da circoli priscillianisti.

Inoltre, non estranea al dibattito che investì i priscillianisti fu la rivalità personale di alcuni vescovi ispanici [9], i quali si vedevano scavalcati e minacciati nella loro funzione dalla predicazione di Priscilliano, che guadagnava sempre maggiore favore sia tra le folle sia tra gli aristocratici sia tra i membri del clero. La vicenda di Priscilliano dimostra come alla fine del IV secolo fosse molto facile che un cristiano marginale, soprattutto se presentava i caratteri di un'ascesi rigorosa, potesse ispirare sospetti di essere uno scismatico, un rivoluzionario e in definitiva un manicheo [10].

Il ms. della Universitätsbibliothek di Würzburg contiene undici scritti che Schepss, seguito dal recente editore Marco Conti, definì tutti *Tractatus*, numerandoli da I a XI; a dispetto di questo titolo, la raccolta in realtà non presenta scritti omogenei quanto al genere letterario, ma raduna nell'ordine tre apologie, sette sermoni, una preghiera. Se ci si attiene al ms., sono lì definiti *Tractatus* solo i componimenti IV-X, gli unici che a buon diritto si possono definire *tractatus* [11], ovvero omelie, trattandosi di prediche che fanno seguito alla lettura di un testo biblico e sono rivolte a un pubblico di fedeli [12]. Questi sermoni propongono l'esegesi di alcuni passi veterotestamentari, dove predomina l'esegesi allegorica con un forte accento parenetico; la disposizione, la scelta dei testi e anche una dedica iniziale, che invita una *felix Amantia* [13] alla lettura comunitaria, fanno pensare che la raccolta di questi sermoni sia stata preparata come una serie di letture adatte per il periodo della Quaresima [14]. Il primo scritto è un *Tractatus Paschae*, sermone quaresimale che rappresenta una

[9] Secondo Chadwick (1976, 141 nota 5) nel processo di Priscilliano «episcopal rivalry is clearly a *vera causa* of the accusation».

[10] Cfr. Fontaine 1981, 196.

[11] Bardy 1946; Mohrmann 1961, 70-71.

[12] Si vedano le frequenti invocazioni a *dilectissimi fratres* o *dilectissimi mihi* o *dilectissimi in deo*; cfr. ad esempio *tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 6. 24); *tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 4; 67, 7); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 85, 3).

[13] Sul f. 74v si legge: *lege felix Amantia cum tuis in Christo Iesu Domino nostro*; il nome proprio si ricava dall'interpretazione di una nota tironiana apposta prima della rasura di un nome scritto precedentemente per esteso. Cfr. Thurn 1984, 87.

[14] Cfr. Vollmann 1974, 553-554; Veronese 2004, 202.

sorta di testo introduttivo in cui l'autore esorta tutti i fedeli, compresi i penitenti e i catecumeni, a prepararsi alla prossima Quaresima con il digiuno, con la continenza e nella povertà volontaria, rinunciando alle tentazioni del mondo; a esso seguono nell'ordine un commento ai primi versetti del libro di *Genesi* sulla creazione del mondo, un commento al cap. 12 di *Esodo* che, con l'illustrazione delle prescrizioni che precedono l'uscita dall'Egitto, ripercorre l'origine e il significato della Pasqua, e infine il commento a quattro *Salmi* (Ps 1; 3; 14 (?)[15]; 59). Chiude questo gruppo di sette sermoni un testo intitolato *Benedictio super fideles*, ovvero una preghiera di benedizione rivolta ai fedeli, che si adatta in modo molto appropriato a concludere il ciclo pasquale dei trattati. Questo componimento rivela una certa elaborazione stilistica e formale che ne fa, secondo Vollmann[16], il pezzo di gran lunga più interessante di tutta la raccolta non solo dal punto di vista letterario, ma anche dal punto di vista teologico.

I tre scritti iniziali sono delle apologie. La prima, generalmente citata come *Liber apologeticus*[17], è indirizzata a un gruppo di sacerdoti a nome di una persona che si considera il portavoce di un'ampia comunità. L'autore, a nome dei confratelli, sente la necessità di presentare ai *beatissimi sacerdotes* un documento che condanni le dottrine eretiche contrarie a Cristo e professi, invece, la fede in Cristo. Nonostante sia già nota a tutti la *nostra fides*, sia tramite il libello dei confratelli Tiberiano[18], Asarbio[19] e altri, sia tramite la conoscenza personale e diretta, tuttavia l'autore ripeterà la sua professione di fede. Egli non è di umili origini né un illetterato e, dopo essere passato attraverso le vicissitudini della vita, ha ripudiato il mondo per entrare nel porto sicuro della fede: con il battesimo egli ha respinto definitivamente le lusinghe del secolo per dedicarsi completamente a Cristo. Da questa descrizione si ricava che

[15] Il *Tractatus ad populum I* è gravemente mutilo e ciò rende difficoltoso individuare il salmo biblico oggetto del commento.

[16] Vollmann 1974, 555.

[17] Questo titolo, che compare solo nella prima pagina (p. 3) dell'edizione di Schepss, mentre il testo è poi sempre citato come *tract*. I, non viene dal ms. che è mutilo dell'inizio; il testo si conclude nel ms. con un semplice *explicit* (f. 40v) senza ulteriori indicazioni.

[18] Gerolamo nel *De uiris illustribus* (cap. 123, ed. Ceresa-Gastaldo, 222) ricorda un *Apologeticum,* oggi perduto, scritto da Tiberiano in stile ampolloso e ricercato.

[19] Sulpicio Severo (*chron*. 2, 51, 4, CCL 63, 108) cita un diacono *Asariuus*, il quale fu condannato con Priscilliano e altri alla pena capitale.

l'autore di questo scritto potrebbe essere identificato con Priscilliano [20], mentre è assai più difficile tentare di stabilirne la datazione. Poiché l'autore si rivolge a *beatissimi sacerdotes*, si pensa che l'occasione sia stata fornita da un sinodo di vescovi, che è stato generalmente identificato dagli studiosi con quello di Cesaraugusta del 380 [21], mentre in seguito ha preso piede l'ipotesi che si trattasse, invece, del sinodo di Bordeaux del 384 [22]. Secondo Sylvain Jean Gabriel Sanchez l'opera è da ascrivere a Priscilliano, il quale compose l'opera in tre diversi momenti a partire da una raccolta di anatematismi e da una professione di fede, poi riuniti e amalgamati insieme [23].

Il *Liber ad Damasum episcopum*, come il ms. intitola il *Tractatus* II di Schepss, è anch'esso un'apologia composta a nome di un gruppo di persone e indirizzata a Damaso, vescovo di Roma, con cui la cerchia dell'autore vuole chiarire lo svolgimento dei fatti che sono seguiti al concilio di Cesaraugusta, nonché difendersi dalle accuse che vengono a essa imputate. La compilazione dell'apologia va quindi datata tra la fine del 381 e la primavera del 382, quando i tre vescovi Instanzio, Salviano e Priscilliano giunsero a Roma. L'autore tiene a precisare al vescovo romano che al concilio cesaraugustano nessuno è stato convocato, accusato e tanto meno condannato [24]; per testimoniare la fede propria e dei suoi compagni l'autore propone una dettagliata professione di fede, in cui ogni capitolo del simbolo è illustrato e spiegato con il ricorso a citazioni scritturistiche, a cui segue una condanna dei principali errori degli eretici.

[20] Morin (1913a) propose di identificare l'autore del *Liber apologeticus* e dell'intera raccolta con Instanzio. Contrario a riconoscere la paternità di Priscilliano di questo scritto è Vollmann 1974, 557-558.

[21] Cfr. Sittl 1889, 44; Hilgenfeld 1892, 76-77; Chadwick 1976, 51; secondo Sanchez (2013a, 211; 227) il testo fu composto prima di Cesaraugusta.

[22] Cfr. Morin 1913a, 157-162, che riprende la tesi di Dierich 1897; per Vollmann 1974, 557-558, può 'forse' trattarsi di questo concilio. Babut (1909, 204-208) ha avanzato l'ipotesi che l'apologia sia stata composta dopo il concilio di Cesaraugusta, quando, in seguito allo scisma prodottosi nella chiesa di Merida, di cui parla il *Liber ad Damasum*, i laici secessionisti dovettero presentare la loro professione di fede per essere riammessi alla comunione della chiesa. Questa tesi è stata recentemente presa in considerazione dalla Burrus (1995, 55), la quale considera il contesto dello scisma di Merida come il più probabile.

[23] Sanchez 2013a.

[24] Non così il racconto di Sulpicio Severo, secondo il quale il concilio di Cesaraugusta comminò numerose condanne contro i priscillianisti, cfr. *chron*. 2, 47, 2 (CCL 63, 104): *...in absentes tamen lata sententia damnatique Instantius et Saluianus episcopus, Helpidius et Priscillianus laici*.

La terza apologia della raccolta è mutila dell'inizio. Il f. 55r termina con l'*explicit* del *Liber ad Damasum* e annuncia l'inizio del testo seguente con le parole *incipit de fide de apocryfis*; il verso dello stesso foglio è privo di scrittura e il testo del nuovo scritto comincia mutilo in fol. 56r (*damnet quoniam nouitas ingenii…*). L'editore Schepss, seguito da Conti, scelse di integrare un <*et*> così che il titolo in entrambe le edizioni suona: *Liber de fide et de apocryfis*. Secondo Friedrich Paret [25], il fatto che lo scritto, così come ci è pervenuto, entri subito in argomento, dimostra che non una lunga parte del testo è andata perduta; ma egli avanza anche l'ipotesi che, se la lacuna fosse più ampia, potrebbe essere andato perduto un intero trattato intitolato *De fide*. Su questa posizione si collocò anche Karl Sittl [26], secondo il quale il copista leggeva nel suo antigrafo l'annuncio dell'inizio di uno scritto *De fide*, ma non trovandolo vi aggiunse il titolo dello scritto successivo: *De apocryfis*. A parere di Adolf Hilgenfeld e di Benedickt Vollmann [27], invece, il titolo indica un unico scritto e va inteso come 'a cosa bisogna prestare fede negli apocrifi' o 'sulla credibilità degli apocrifi' ('Von der Glaubwürdigkeit der Apokryphen') [28].

Da un lato il problema riguarda il fatto che non possediamo indizi certi per valutare l'ampiezza della lacuna; vi è traccia di un'antica numerazione del ms. che testimonia la perdita di due quaternioni [29], che potrebbero avere inghiottito un *De fide* e la parte iniziale del *De apocryfis*; ma la lacuna poteva già essere presente nell'antigrafo e quindi anche essere meno estesa [30]. Dall'altro lato il tema principale intorno cui verte l'argomentazione non riguarda la fede: è esplicitamente affermato nel testo che non è intenzione dell'autore esporre il simbolo di fede o difendere la propria ortodossia, anche se, dopo avere descritto la Scrittura come *res uera*, affidata all'uomo direttamente da Dio, e il simbolo come *signatura rei uerae* e *opus domini*, commenta brevemente la *fides unius dei*,

[25] Paret 1891, 182-183 in nota.

[26] Sittl 1891, 268.

[27] Hilgenfeld 1892, 71; 73; Vollmann 1974, 558.

[28] Sanchez 2009, 73 sottolinea la difficoltà di interpretare il titolo, che egli cita con l'integrazione di Schepss: *de fide et de apocryfis*; di fatto ripropone le due ipotesi avanzate da Schepss (1893, 146), tra cui scegliere: o bisogna tradurre 'de la credibilité des apocryphes' oppure appoggiare la tesi di Paret.

[29] Cfr. Schepss 1889, XI-XII; dei 18 fascicoli superstiti due, il VII e il X, sono un quinione e un senione.

[30] Così Sittl 1891, 267-269.

principalmente in funzione antiariana, contro i Binioniti che dividono l'unicità di Dio; ma poiché si potrebbe pensare che in questo modo egli si è allontanato, per amore della fede, dal tema che si era proposto, è tempo di riprendere l'opera intrapresa per vincere la menzogna infedele degli avversari [31]. Vi è dunque una stretta connessione tra *fides* e *scriptura*, dal momento che un argomento come quello degli apocrifi rischiava di mettere in discussione la *fides* di chi lo trattava, una connessione che emerge anche dal *Liber apologeticus*, dove a chi lo accusa di utilizzare un quinto vangelo l'autore risponde in breve con alcuni articoli della professione di fede [32], e dal *Liber ad Damasum*, dove si chiede udienza al vescovo romano per illustrare la propria fede cattolica e la propria opinione *de scripturis quibusdam* su cui Idazio ha messo in giro molte favole calunniose [33]. Date queste considerazioni, non scartando del tutto l'ipotesi della perdita di un intero libello *De fide*, preferisco mantenere il titolo secondo la lezione tradita dal ms., intendendolo tuttavia non nel senso unitario di Hilgenfeld e Vollmann, ma in riferimento alla ortodossia e alla lettura degli apocrifi.

Per quanto riguarda la datazione, molto diverse sono le opinioni degli studiosi. Vi è chi pensa che il quadro descritto corrisponda perfettamente al periodo che seguì il concilio di Cesaraugusta [34]; per altri, invece, esso rappresenta il momento iniziale della contestazione antipriscillianista e sarebbe, dunque, precedente al concilio [35]. In generale non sembra facile poter stabilire con precisione quando collocare que-

[31] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 48, 17 - 49, 20): *Scribtura dei res solida, res uera est nec ab homine electa, sed homini de deo tradita... Symbolum enim signatura rei uerae est et designare symbolum est disputare de symbolo malle quam credere... Sed ne amore fidei ducti ad alia nos quam proposueramus conuertisse dicamur, licet ex abundanti contra diuersas hereses uincendi locus pateat, tamen de hoc specialiter susceptum opus uolumus, ut infidele mendacium testimoniorum nube* (cfr. Hbr 12, 1) *uincamus. Nunc uero ad illa redeundum est...*

[32] *Lib. apologeticus* (CSEL 18, 31, 21 - 32, 2).

[33] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 41, 17-24): *Nos tamen... uenimus Romam... hoc solum desiderantes, ut te primum adiremus... et, quod omnibus maius est, fidem catholicam in qua uiuimus panderemus. Nam si et de scribturis quibusdam, quas Hydatius de armario suo proferens in calumniosas fabulas misit, quaeritur de nobis sententia, id nobis cordi est et semper fuit...* Cfr. anche *ibidem* (CSEL 18, 42, 15-18).

[34] Paret 1891, 254-255; Babut 1909, 215; Conti 2010, 17, lo ritiene una possibile risposta priscillianista al rescritto di Graziano.

[35] Hilgenfeld 1892, 41; lo studioso (1892, 68) condivide con Paret (1891, 169-170) l'ipotesi che si tratti dello scritto polemico composto per primo in ordine di tempo. Così da ultimo anche Sanchez 2009, 74.

sto scritto, nel quale l'autore riferisce di una situazione di conflitto e della necessità di ripristinare la pace; non mancano nel testo accenni a una polemica che è in atto, di fronte alla quale l'autore giustifica la correttezza e la legittimità del proprio comportamento [36]. Da Sulpicio Severo sappiamo che scaramucce e ripetuti scontri tra priscillianisti e loro oppositori, tra i quali si distingueva Idazio, avevano preceduto il concilio di Cesaraugusta, senza che lo storico li ritenesse peraltro degni di menzione; e nel contempo egli riferisce che al medesimo concilio seguirono *multa et foeda certamina* [37]. Alcune espressioni del *Liber de fide de apocryfis* hanno fatto pensare che l'autore alluda alle deliberazioni di un sinodo spagnolo che si espresse contro l'utilizzo degli apocrifi [38], un sinodo successivo a quello di Cesaraugusta e di cui non ci è pervenuta alcuna altra testimonianza [39]. Certo è che nel complesso questo testo non presenta i caratteri di un'apologia indirizzata a un concilio di vescovi quale è, invece, il *Liber apologeticus* [40]; bensì appare rivolto piuttosto a un più vasto pubblico, del quale, in un clima di rovente polemica seguito e alimentato da una deliberazione affrettata, si tenta di conquistare il favore. In effetti, nello scritto si parla di una *consultatio* che è sfociata in un disordine chiassoso (*tumultus*), con la conseguenza che l'occasione che avrebbe potuto produrre un serio provvedimento si era risolta invece in una soluzione avventata e superficiale [41]. Inoltre, l'autore priscillianista menziona spesso il giudizio di colpevolezza e la condanna [42] che con la loro iniziativa hanno espresso i suoi interlocutori, una condanna che con la sua argomentazione egli dimostra ricadere direttamente anche sui profeti e sugli apostoli [43]. Nel complesso ritengo che alcuni indizi

[36] Cfr. ad esempio *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 3; 45, 15-17; 47, 19-20. 27; 53, 3-5; 55, 18-22).

[37] Sulp., *chron*. 2, 47, 1 (CCL 63, 104): *Igitur, post multa inter eos nec digna memoratu certamina, apud Caesaraugustam synodus congregatur*...

[38] Paret 1891, 170-173.

[39] Babut 1909, 215-231.

[40] Mancano qui, ad esempio, del tutto le apostrofi ai *beatissimi sacerdotes* ricorrenti nel *Liber apologeticus* (CSEL 18, 3, 6; 12, 20; 14, 5; 33, 7); inoltre in quest'ultimo scritto l'autore spesso fa riferimento al fatto che la professione di fede gli è stata espressamente richiesta (CSEL 18, 3, 12: *quia id uultis;* 4, 2: *quod iubetis;* 6, 10: *et quia uultis nos ire per singula;* 6, 14: *quia uultis etiam*).

[41] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 45, 9-18).

[42] Il verbo *damnare* con *damnabilis* e *damnatio* ricorre ben ventidue volte nel testo.

[43] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 52, 25 - 53, 2; 45, 12-13; 46, 5-10; 50, 1-5; 55, 20-22).

inducano a far risalire questo scritto al clima instaurato dal vescovo Idazio, fiero oppositore di Priscilliano, al tempo del concilio cesaraugustano.

Con il *Liber de fide de apocryfis* l'autore intende difendere e legittimare l'uso dei libri apocrifi, una difesa condotta con molta oculatezza e abilità [44], sfruttando le testimonianze delle Scritture canoniche [45]. L'autore giunge alla conclusione che al di là dei testi che sono entrati a far parte del canone, molti altri scritti hanno il carattere di libri ispirati, perché tali sono tutti quelli che parlano e profetizzano di Cristo e in essi, nonostante alcune interpolazioni a opera di eretici, molti sono gli utili insegnamenti per coloro che li sanno cogliere. L'argomento del presente scritto ci introduce nel mezzo della polemica antipriscillianista, in quanto l'uso degli apocrifi è da tutte le fonti descritto come un elemento peculiare di questo movimento; non mancano, peraltro, nel testo accenni a una polemica in atto, di fronte alla quale l'autore giustifica la correttezza e la legittimità del proprio comportamento [46].

Per riassumere, nel ms. di Würzburg troviamo nell'ordine:
Tract. I = *Liber apologeticus*
Tract. II = *Liber ad Damasum episcopum*
Tract. III = *Liber de fide de apocryfis*
Tract. IV = *Tractatus Paschae*
Tract. V = *Tractatus Genesis*
Tract. VI = *Tractatus Exodi*
Tract. VII = *Tractatus Psalmi primi*
Tract. VIII = *Tractatus Psalmi tertii*
Tract. IX = *Tractatus ad populum I*
Tract. X = *Tractatus ad populum II*
Tract. XI = *Benedictio super fideles*

Una rilevante questione che fu sollevata dalla pubblicazione dell'edizione nella collana di CSEL riguardò la paternità di questi scritti. Già

[44] Secondo Vollmann (1974, 558) lo stile di questo scritto è quello che meglio si adatta alla descrizione di Priscilliano da parte di Sulpicio Severo: *facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus.*

[45] Cfr. *infra* 1.3.

[46] Cfr. ad esempio *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 3; 45, 15-17; 47, 19-20. 27; 53, 3-5; 55, 18-22).

nel 1886, durante una conferenza tenuta all'Università di Würzburg dal titolo 'Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts', Schepss aveva posto all'attenzione del mondo scientifico l'importanza del ms. ivi custodito e aveva proposto, sulla base di indizi interni e esterni, l'attribuzione degli scritti a un unico autore che non poteva che essere identificato con Priscilliano [47], corroborando la sua tesi con un articolo, pubblicato nello stesso anno, sull'analisi linguistica dei trattati [48]. Pressoché tutte le recensioni all'edizione di Schepss lodarono il suo importante e attento lavoro filologico e storico e gli studiosi furono concordi nella sua attribuzione, dimostrata 'ausser allen Zweifel', degli undici trattati a Priscilliano, evidenziando che essi rivelano chiaramente un'impronta unitaria [49]. Il primo ad avanzare dei dubbi circa le conclusioni di Schepss fu Karl Sittl, il quale propose le sue argomentazioni in due riprese. Dapprima, nel 1889, egli concluse che solamente i primi due trattati si potevano a ragione mettere in relazione con Priscilliano, mentre per il terzo la lacuna iniziale aveva probabilmente fatto cadere il nome di un altro nuovo autore; inoltre, Sittl dimostrò contro Schepss che non era sempre la stessa versione biblica a essere utilizzata nei trattati, né tanto meno alcunché provavano i passi paralleli che Schepss aveva addotto [50]. Successivamente, nel 1891, lo studioso si concentrò prevalentemente sull'analisi linguistica dei trattati condotta da Schepss, analisi che egli bocciò senza appello: l'errore di fondo constava a suo avviso nell'assioma che si trattasse di scritti risalenti tutti a un medesimo autore; ma essendo tale circostanza ancora tutta da dimostrare, fino a quel momento non sarà consentito parlare né della lingua, né della dottrina o altro dell'eretico. Per di più secondo Sittl, Schepss aveva insistito sulle pretese analogie linguistiche dei trattati non evidenziando o addirittura trascurando gli elementi caratteristici e singolari che differenziavano alcuni trattati, così come ad esempio il *Liber de fide de apocryfis* rispetto alle due apologie [51]. Qualche dubbio sull'unitarietà d'autore degli undici

[47] Schepss (1886, 12) dichiara di avere appreso da una lettera del professore norvegese Carl Paul Caspari che circa cinque anni prima un amico di Würzburg (*i. e.* il bibliotecario Ruland) inviò a Monaco a Ignaz von Döllinger una copia del ms. di Würzburg e che lo studioso avanzò il nome di Priscilliano quale autore.

[48] Schepss 1886a, 309-310.

[49] Haupt 1889, 97.

[50] Sittl 1889, 44.

[51] Sittl 1891, 267-268.

trattati fu avanzato nello stesso anno anche da Franz Xaver Kraus, secondo il quale, pur essendo evidente un'impronta priscillianista nell'insieme degli scritti, al momento non era possibile affermare con certezza che fossero tutti di Priscilliano [52].

Nel 1891 comparve una monografia del protestante Paret dedicata a Priscilliano, che egli giudicava essere l'unico autore degli undici trattati oltre che un 'riformatore del IV secolo'. La sua interpretazione fu contestata da Emil Michael, il quale fu anche un duro accusatore della tesi di Schepss. Il gesuita considerava molto debole la dimostrazione di Schepss secondo cui, essendo stato scritto il *Liber ad Damasum* da Priscilliano, anche i rimanenti dieci trattati sono di Priscilliano; in secondo luogo, non concordava con lui circa le pretese somiglianze di lingua e contenuto dei trattati con i *Canoni alle epistole paoline* e il frammento della *Epistola Priscilliani* trasmesso da Orosio; da ciò si poteva solamente concludere che se Priscilliano ha verosimilmente scritto il *Liber ad Damasum*, egli può avere scritto anche gli altri dieci, ma niente di più [53]. Inoltre, lo stato frammentario di alcuni trattati, l'evidente selezione che è alla base della raccolta e la probabilità che siano stati inseriti passi estranei all'originario contesto, non consentono di trarre alcuna conclusione riguardo alla dottrina della cerchia priscillianista.

Contro le critiche di Sittl e Michael, nel 1893 Schepss avvertì la necessità di ritornare sull'argomento per controbattere le loro accuse e riconfermare la propria ipotesi unitaria presentando nuove analogie linguistiche e stilistiche, riferimenti biblici e modelli patristici [54]. Ma in sostanza la sua tesi di fatto non risultò pregiudicata dalle accuse e dai dubbi di Sittl e Michael [55], mentre cominciò a vacillare quando nel 1913 Germain Morin pubblicò un articolo contro l'attribuzione a Priscilliano ma a favore di Instanzio, non contestando l'unitarietà d'autore dei trattati, bensì scardinando la certezza di Schepss circa la perfetta analogia di

[52] Kraus 1891, 111.

[53] Michael 1892, 696.

[54] Schepss 1893, 134-143.

[55] Nel 1896 Merkle, presentando una relazione sullo stato della disputa intorno all'autore dei trattati di Würzburg, concluse appoggiando la tesi di Schepss e non esprimendo alcun dubbio sulla paternità di Priscilliano (Merkle 1896, 639). Babut nella sua monografia su Priscilliano, pubblicata nel 1909, attribuì gli scritti a un solo e allo stesso autore: Priscilliano (Babut 1909, 199). Anche Puech nel 1912 non sembrò avere alcun dubbio sulla questione che riguarda l'attendibilità di questa attribuzione.

stile e pensiero tra i trattati e i *Canoni alle epistole paoline*. La tesi di Morin suscitò subito un'ampia eco tra gli studiosi, aprendo un nuovo e vasto dibattito e, considerata l'autorevolezza dello studioso benedettino, essa trovò anche diversi sostenitori, tra cui Adhémar d'Alès [56], il quale sottolineò che dai trattati emerge in effetti un priscillianismo sconosciuto, testimone di una tendenza meno nociva interna alla setta stessa.

Nei decenni che seguirono, la critica non si curò più molto della questione della paternità dei trattati editi da Schepss, ma preferì privilegiare altri aspetti del priscillianismo, legati prevalentemente alla problematica del primitivo monachesimo occidentale e, intorno agli anni Sessanta e Settanta, alla rilevanza politica e sociale del movimento. Nel 1974 la questione fu riaperta da Benedikt Vollmann [57], il quale si schierò decisamente contro l'unitarietà d'autore degli undici trattati di Würzburg, ritenendo che tutti gli studiosi a partire da Schepss avessero commesso due errori di fondo: in primo luogo, che dalla presenza di formulazioni analoghe fossero giunti alla conclusione dell'unitarietà d'autore, escludendo l'ipotesi che potrebbe trattarsi anche di opere di una scuola; in secondo luogo, che non avessero concentrato l'attenzione sullo stile dei trattati, ma solamente sul vocabolario. Contro l'unitarietà d'autore egli propose di riconoscere diverse mani nei trattati: il *Liber apologeticus* con molta probabilità non è di Priscilliano, né l'autore è da identificare con lo stesso del *Liber ad Damasum*, apologia che è stata sicuramente scritta da uno dei tre vescovi che si recarono a Roma o da uno dei loro segretari, e che potrebbe essere stata scritta, dunque, da Priscilliano in persona. Il *Liber de fide de apocryfis*, giudicato il trattato scritto nel modo migliore sia dal punto di vista formale sia dal punto di vista del contenuto, è quello che meglio si addice alla descrizione di un Priscilliano erudito e facondo proposta da Sulpicio Severo. I *Trattati* IV-XI fanno parte della vasta letteratura priscillianista sorta dopo la morte di Priscilliano (385) e vanno anch'essi attribuiti a diverse mani: i *tract*. IV, VI, X e forse IX sono scritti in quello che Vollmann definisce il peggiore latino nel quale si sia imbattuto, con uno stile sommamente oscuro, altisonante e pretenzioso; essi appartengono a un unico autore, che non è possibile identificare con

[56] D'Alés 1936, 78. Secondo D'Alés nei trattati è riconoscibile l'impronta di uno stesso autore, ovvero di Instanzio, ma in essi vi è sicuramente anche qualche traccia di Priscilliano (*ibidem* 56).

[57] Vollmann 1974, 554-559.

Priscilliano, ma che va forse ricercato nell'ambito dei vescovi galiziani; i *tract*. V e VII sono probabilmente del medesimo autore, differenziandosi dagli altri per l'assenza di citazioni da Ilario, per lo stile (*cola* paralleli o doppie antitesi) e per la variata introduzione di citazioni bibliche; il loro contenuto è giudicato assolutamente priscillianista. La *Benedictio super fideles* (= *tract*. XI), stimata sia stilisticamente sia teologicamente lo scritto di gran lunga migliore della raccolta, costituisce uno scritto a sé stante. Analogamente anche il *tract*. VIII fa causa a sé, dal momento che non vi si riscontrano alcun concetto né alcuna espressione tipicamente priscillianista, ma solo una lunga serie di peculiarità.

Il contributo di Vollmann non riscosse alcun favore da parte della critica, essendosi imposta a partire dagli stessi anni l'autorevole opinione di Henry Chadwick [58], il quale riteneva indubitabile il fatto che il complesso dei trattati emerge dal medesimo ambiente priscillianista; le numerose ripetizioni attestano che unica è la mente che si è messa all'opera; e concludeva: 'the main body of the tractates comes from Priscillian himself', dal momento che anche prove esterne testimoniano che egli scrisse *multa opuscula* (Gerolamo, Vincenzo di Lerino). Tutti i trattati sono dunque espressione di un medesimo ambiente culturale e come tali vanno indagati nel loro insieme senza che sia possibile fare distinzioni tra gli scritti di Priscilliano o di qualche altro priscillianista [59]; una sola eccezione potrebbe essere costituita, secondo Chadwick, dal *Tractatus Genesis*, che contiene scarsi riferimenti agli altri trattati, nonostante i temi che vi sono espressi non siano in contrasto con essi, concludendo che forse è opera di un altro membro della confraternita priscillianista [60].

Negli ultimi anni sembra invece avere ripreso quota l'ipotesi antiunitaria favorevole ad attribuire gli scritti della raccolta a più autori o perlomeno a individuare all'interno della raccolta dei sottogruppi omogenei. Marco Conti [61] ritiene che le tre apologie che aprono il *corpus* di Würzburg siano opera di un unico autore da identificare con il leader

[58] Chadwick 1976, 66-69.

[59] Su questa linea si collocano anche Orbe (1981, 311) e Burrus (1995, 3 nota 8; 167 nota 8; Burrus 1997, 401 nota 3) la quale si riferisce semplicemente a Priscilliano considerandolo come il più probabile autore dei trattati.

[60] Chadwick (1976, 66) nota una certa familiarità con il *Tractatus Psalmi tertii* per quanto riguarda l'insistenza sul tema della responsabilità dell'uomo.

[61] Conti 2009, 15-16.

della setta; per quanto riguarda i *Tractatus* IV-X propende per l'ipotesi di ascriverli a diversi autori, mentre la *Benedictio super fideles* è ritenuta opera di Priscilliano. Secondo Sanchez [62] le analogie tra i primi tre scritti apologetici confermano l'attribuzione a un unico e medesimo autore, ovvero Priscilliano, e i rimanenti *tractatus* sono suddivisi in due gruppi: i *tract*. IV, VI, IX, X e XI sono da datare successivamente al periodo del soggiorno bordolese quando Priscilliano ebbe l'opportunità di conoscere l'opera di Ilario di Poitiers, e i *tract*. V, VII e VIII di datazione incerta.

A mio avviso vi sono diversi elementi che inducono ad attribuire gli scritti della raccolta di Würzburg a diversi autori. In un mio studio di qualche anno [63] fa sull'utilizzo del *De trinitate* di Ilario concludevo, contro Schepss, che le citazioni dell'opera teologica del vescovo gallico non sono presenti in tutti i componimenti del *corpus*, come invece lascia intendere l'indice di CSEL, ma limitati a cinque trattati: *Tractatus Paschae*, *Tractatus Exodi*, *Tractatus ad populum I* e *II*, *Benedictio super fideles*; inoltre, analizzando il modo in cui l'autore priscillianista ha ripreso i passi ilariani, dimostravo che talora egli citava Ilario condividendone il pensiero, altre volte si serviva di formulazioni e espressioni ilariane per trasmettere idee e concetti completamente nuovi e del tutto estranei al contesto originale. Questa constatazione mi ha condotto a riconsiderare la questione dell'unitarietà d'autore. Sulla scorta delle acute osservazioni di Vollmann, anch'io ritengo che nel ms. di Würzburg siano confluiti testi di autori diversi, che potrebbero manifestare il pensiero priscillianista in diverse fasi del suo sviluppo, con la probabile eccezione del *Tractatus Psalmi tertii* che sotto vari aspetti rivela caratteristiche estranee al resto della raccolta. È evidente che per fondare questa ipotesi su prove certe e solide argomentazioni è necessario approfondire il testo degli scritti di Würzburg sotto molteplici prospettive: lingua, stile, contenuto, fonti e modelli. In questa prospettiva intendo qui indagare il ruolo della sacra Scrittura negli scritti del *corpus* priscillianista, nella convinzione che qualche ulteriore utile contributo alla questione della paternità d'autore può essere offerto anche dall'esame delle citazioni bibliche, considerato che nell'ambito del movimento priscillianista la lettura e lo studio della sacra Scrittura costituivano l'attività principale del fedele. In attesa che

[62] Sanchez 2009, 68-77.
[63] Veronese 2003.

si pervenga a conclusioni più sicure sulla identificazione degli autori degli scritti, mi riferirò quindi generalmente all''autore priscillianista', per tentare solo in conclusione qualche considerazione in merito.

Nel capitolo 1 si analizza il concetto di ispirazione delle Scritture che emerge dai primi scritti della raccolta e la netta distinzione che viene proposta tra un gruppo limitato e ben circoscritto di testi divinamente ispirati, il canone, e un gruppo più vasto e illimitato di testi, non inferiori ai primi per grado di ispirazione, che sono considerati parimenti *Scriptura*. Dopo avere esaminato, in comparazione con la tradizione patristica, i requisiti a cui devono rispondere i testi per essere considerati *Scriptura*, si approfondirà la tenace e serrata difesa della lettura degli apocrifi alla luce del dibattito sviluppatosi sull'argomento tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.

Tenendo conto di questo capitolo preliminare, con il capitolo 2 si passa a considerare quali siano i libri ispirati utilizzati: dapprima si prendono in considerazione i libri canonici sia dell'AT sia del NT, quindi, a partire dalle testimonianze delle fonti antiche, si cerca di ricavare quali testi apocrifi potessero circolare tra i priscillianisti, sulla base degli scritti che la critica ha posto in relazione con la cerchia ispanica, e quali tracce di questi scritti si possano evidenziare nella raccolta priscillianista.

Partendo dalla considerazione che i componimenti del *corpus* di Würzburg non sono solo ricchi di citazioni esplicite, ma sono anche profondamente intessuti di allusioni ai testi scritturistici, il capitolo 3 indaga il modo di citare la Scrittura; si studiano dapprima le formule di introduzione delle citazioni bibliche per passare poi a analizzare i passi in cui sono accumulate numerose citazioni incentrate su un tema e legate da una parola-chiave; si approfondiscono quindi casi particolari come le citazioni indirette, le allusioni e le parafrasi di versetti biblici, per le quali spesso i riferimenti dell'indice dell'edizione di Schepss sono incomplete o fuorvianti, nonché l'abitudine a conflare insieme due citazioni scritturistiche e a riportare versetti integrando o sottraendo alcune espressioni. Nonostante la profonda cultura biblica che emerge dagli scritti, non mancano anche alcuni errori di citazione, che possono essere dovuti a una semplice disattenzione o a un'antica tradizione oppure a una intenzionale forzatura del testo biblico.

Con il capitolo 4 si intende focalizzare l'attenzione sull'importanza che i testi della raccolta di Würzburg rappresentano per lo studio

dell'antica versione latina della Bibbia. Dopo avere esaminato lo *status quaestionis* proponendo le varie teorie avanzate dagli studiosi sulla possibile origine del testo biblico, si esaminano i passi vetero e neotestamentari che presentano delle particolari varianti rispetto alle versioni comunemente diffuse della *Vetus Latina* alla luce delle testimonianze dei mss. biblici e degli autori patristici. Questa indagine sarà completata dallo studio delle citazioni scritturistiche che si ripetono negli scritti del *corpus* priscillianista al fine di valutarne analogie e differenze, e da un'analisi delle particolarità linguistiche del testo biblico. Ciò contribuirà a poter definire la questione circa il testo biblico utilizzato e l'eventuale corruzione a cui, secondo le fonti antiche, i priscillianisti avrebbero sottoposto il testo sacro.

Mi auguro che questo lavoro possa fornire un'ulteriore tessera utile a far luce su Priscilliano e sul priscillianismo; nonostante il recente fiorire degli studi, mi sembra che una parte della bibliografia riveli ancora alcuni limiti: da un lato, come era stato evidenziato fin dalla pubblicazione dell'edizione di Schepss [64], anche se gli scritti di Würzburg avessero origine nella stessa cerchia e ne esprimessero la dottrina, nel considerarli unitariamente si correrebbe il rischio di sottovalutarne le diversità e gli eventuali progressivi sviluppi circa specifiche questioni; dall'altro lato molti studi prescindono nella propria ricostruzione del movimento spagnolo dalla lettura approfondita dei trattati, il cui testo in effetti risulta ancora in molti punti oscuro e poco perspicuo. Per questo rimaniamo in attesa di una nuova edizione critica [65] che, consentendo di comprendere meglio il testo degli scritti di Würzburg, contribuisca a inquadrare in una corretta prospettiva il pensiero del movimento ispanico.

[64] Sittl 1891, 267: «Solange die Einheit des Verfassers der beiden Apologie und des der übrigen Stücke nicht erwiesen ist, darf Sie noch nicht als eine Tatsache gelten, an die man Monographien über di Sprache, die Philosophie u.s.w. des Ketzers wider Willen anknüpfen kann».

[65] Questo era l'auspicio di un attento studioso del cristianesimo spagnolo come Jacques Fontaine (1981, 428), il quale notava che è opportuno rinunciare a dare una definizione esatta dell'intero movimento ascetico priscillianista in attesa di una buona edizione degli scritti priscillianisti. Dagli anni Settanta del secolo scorso si rincorrono voci su imminenti edizioni critiche atte a migliorarne il testo; nel 1974 Vollmann (1974, 552) riferiva di un'edizione in preparazione da parte di V. Bejarano per il *Corpus Christianorum* e nel 1995 tale annuncio è stato ribadito nella *Clauis Patrum Latinorum* (n. 787); una nuova edizione per la medesima collana era indicata in preparazione per le cure di M. Conti e A. Ferreiro, cfr. Sanchez 2012a, 78.

1.
IL CONCETTO DI SCRITTURA

Alla fine del IV secolo, periodo in cui si andava costituendo in via definitiva il canone delle Scritture [1], Priscilliano e la cerchia che a lui faceva capo, stando alle testimonianze antiche, erano soliti leggere accanto ai testi canonici anche i testi apocrifi. L'utilizzo di tali scritti non era una caratteristica esclusiva del priscillianismo, dal momento che, nonostante i ripetuti divieti della Chiesa, molti contemporanei conoscevano e utilizzavano gli apocrifi, che proprio a partire dalla seconda metà del IV secolo furono assiduamente tradotti in latino, copiati e largamente diffusi. La constatazione che il popolo cristiano continuava a dedicarsi alla lettura di tali scritti rivela che la reazione della Chiesa nei confronti degli apocrifi non ebbe inizialmente una reale efficacia [2].

In quest'epoca la posizione dei Padri circa gli apocrifi non è affatto di netto rifiuto [3]; anzi, alcuni di essi propongono una soluzione conciliante: è ammessa una lettura privata degli apocrifi nei quali, sapendo distinguere la verità dalle menzogne inserite dagli eretici, è possibile trovare utili insegnamenti per l'edificazione morale del cristiano. In

[1] Per la dibattuta questione circa la formazione del canone cristiano, che in particolare negli ultimi decenni ha visto proliferare una ricca bibliografia, rinvio a Campenhausen 1971; Wermelinger 1984, 153-210; Metzger 1989; Bovon-Norelli 1994, 525-540; McDonald 2007, 285-421. Junod 2005, 169, nota che è solo a partire dal IV secolo che si formano delle liste complete degli scritti dell'AT e del NT e che si producono codici che contengono tutti questi libri; cfr. anche Le Boulluec 2004, 79-82; McDonald 2007, 364-384; 445-451; Gallagher-Meade 2017, 70-235.

[2] Cfr. ad esempio Junod-Kaestli 1982, 6; 20; 59; 62; 86; 102; Charlesworth 1990, 89-90; Paupert 1993, 113-123; Nicklas 2007, 76-79; per l'età medievale in particolare cfr. Bozóky 1984, 429-448. Ad esempio, un ms. biblico latino conservato a Vienna (*Österreichische National Bibliothek* 563), vergato in onciale e datato al V secolo, trasmette con il vangelo di *Matteo* anche i vangeli apocrifi di *Nicodemo* e *Tommaso*; cfr. Petitmengin 1985, 94-95. I mss. biblici della versione etiopica della LXX, eseguita tra IV e VI secolo, comprendono oltre ai testi canonici anche il *Libro di Enoc*, *dei Giubilei*, l'*Ascensione di Isaia* e 4 *Baruc*; cfr. Fernández Marcos 2000, 340-341. Cfr. altri esempi in McDonald 2008, 205-207.

[3] Sulle definizioni, antiche e moderne, di 'apocrifo' cfr. ad esempio Racine 2012, 17-23; sull'accezione del termine in ambito latino in età tardoantica cfr. Gallagher 2014.

questi termini si esprime Filastrio di Brescia; nel *Diuersarum hereseon liber*, composto tra gli anni 380-390, descrivendo l'eresia di manichei, gnostici, nicolaiti, valentiniani e altri che sostituiscono ai libri canonici quelli apocrifi, ricorda che anche le Scritture «nascoste, cioè apocrife» (*absconditae, id est apocryfa*) devono essere lette per l'insegnamento morale (*morum causa*) che propongono [4]. Tuttavia, aggiunge alcune precisazioni: la lettura è riservata ai perfetti, i soli in grado di discernere la verità dalle inserzioni eretiche; inoltre, condizione non meno importante, questi scritti vanno confinati nella sfera delle letture private, ben distinte da quelle destinate alla lettura liturgica [5]. Non diversa da Filastrio è la posizione di Agostino, il quale ricorre a più riprese agli apocrifi sia in contesti polemici contro i manichei sia in altri contesti, riconoscendo in definitiva che, pur mescolati con molte falsità e per questo esclusi dall'autorità del canone, negli apocrifi si può trovare anche qualche verità [6].

Pur con molte cautele sia Filastrio sia Agostino ammettono in determinati casi e con il solo fine dell'edificazione il ricorso alla lettura degli apocrifi; all'incirca nello stesso periodo, uno scritto della raccolta di Würzburg attribuita a Priscilliano, il *Liber de fide de apocryfis*, ha come obiettivo specifico quello di difendere sistematicamente l'autorità di tutti quegli scritti che, anche se non compresi nel canone, rispondono a determinati requisiti. Dopo avere esaminato il concetto priscillianista di canone e *Scriptura*, intendo analizzare tali requisiti alla luce di quelli stabiliti dalla Chiesa ufficiale; passerò infine in rassegna le argomentazioni avanzate dai priscillianisti per giustificare l'utilizzo degli apocrifi.

[4] Philastr., *her*. 88 (CCL 9, 255-256). Cfr. Flamion 1910, 228-229.

[5] *Ibidem* 88, 4-5 (CCL 9, 255-256): *Non aliud legi in ecclesia debere catholica nisi legem et prophetas et euangelia... Scripturae autem absconditae, id est apocryfa, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent, quia non intellegentes multa addiderunt et tulerunt quae uoluerunt haeretici*.

[6] Aug., *ciu*. 15, 23 (CCL 48, 491): *In his autem apocryphis etsi inuenitur aliqua ueritas...*; *doctr. christ*. 2, 8, 12 (ed. M. Simonetti, 88): *Erit igitur diuinarum scripturarum sollertissimus indagator, qui primo totas legerit notasque habuerit, et si nondum intellectu, iam tamen lectione, dumtaxat eas quae appellantur canonicae. Nam ceteras securius leget fide ueritatis instructus…*; *c. Faust.* 11, 5 (CSEL 22, 320): *Quod genus litterarum non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est.* Sull'uso degli apocrifi in Agostino cfr. ad esempio Flamion 1910, 223-228; Junod-Kaestli 1982, 62-86; Wermelinger 1984, 174-180; Beatrice 2007.

1.1. Canone e *Scriptura*

Dai trattati attribuiti a Priscilliano si ricava che compito principale a cui è chiamato il fedele sono la lettura e la meditazione quotidiana della Scrittura[7]. Quali testi siano da intendere come le *Scripturae* a cui il fedele deve dedicarsi è spiegato in alcuni passi dei tre scritti di carattere apologetico che aprono la raccolta di Würzburg.

Una fondamentale distinzione sulla quale l'autore del *Liber de fide de apocryfis* fa poggiare la propria argomentazione è quella tra canone e *Scriptura*, ovvero tra un numero ridotto, selezionato e chiuso di Scritture e un gruppo più ampio e non limitato[8]; servendosi del versetto di Rm 11, 16 (*si delibatio sancta est, et massa, et si radix sancta, et rami*)[9], egli definisce il primo gruppo la *dilibatio*, il secondo la *massa*, attribuendo a entrambi il medesimo valore di sacralità: *...cuius (scil. Scripturae)* si dilibatio sancta est et massa (Rm 11, 16) *sancta est*[10]. Con questa applicazione del versetto paolino alle Scritture l'autore priscillianista propone un'interpretazione assolutamente nuova e originale del versetto stesso, usualmente impiegato per indicare che come tutta la massa di pasta (φύραμα) è santa se le primizie (ἀπαρχή) sono sante, cioè santificate come offerta sacrificale per Dio (cfr. Nm 15, 17-21), così anche tutto Israele è santificato dai patriarchi; l'autore ha estrapolato il versetto di Rm 11, 16 dallo specifico contesto paolino, relativo al mistero della salvezza di Israele, per adattarlo alla propria argomentazione sulle Scritture ispirate.

La differenza tra scritture canoniche e scritture apocrife non consta in un diverso grado di ispirazione, dal momento che tutte sono state

[7] È frequente nel *corpus* di Würzburg l'esortazione giovannea a *scrutare scripturas* (Jo 5, 39); altre volte si invita il fedele a una costante riflessione sulla legge del Signore (Ps 1, 2) e all'interpretazione del testo biblico (2 Pt 1, 20); cfr. ad esempio *lib. apol.* (CSEL 18, 12, 20; 13, 23); *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 47, 25; 51, 13); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 87, 9-10); *lib. apol.* (CSEL 18, 9, 26); *tract. Exodi* (CSEL 18, 69, 10). Secondo Vollmann (1974, 527) «Priscillianus Interesse galt nahezu ausschliesslich der *scriptura*».

[8] Nel *De doctrina christiana* Agostino distingue le *scripturae canonicae* che costituiscono una parte del più vasto complesso rappresentato dalle *scripturae diuinae*, adatte solo a un lettore istruito e in grado di discernere e giudicare, cfr. *doctr. christ*. 2, 8, 12 (ed. M. Simonetti, 88); altrove, invece, come nell'*epist.* 174, le *diuinae Scripturae* coincidono con le scritture *canonicae*, cfr. *epist.* 174, 4 (CSEL 44, 278): *Sed si diuinarum Scripturarum, earum scilicet quae canonicae in Ecclesia nominantur...* Cfr. Beatrice 2007, 25-26.

[9] Cfr. Veronese 2017.

[10] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 48, 19-20).

affidate all'uomo direttamente da Dio [11], ma dipende solamente dal fatto che, a differenza della *massa* non limitata delle *Scripturae*, il canone è stato codificato e limitato a una *numeri ratio* [12], ovvero a un preciso numero di libri. Questo numero non è casuale, ma è stato stabilito, secondo un'antica tradizione, sulla base della genealogia di Cristo così come è esposta nei Vangeli. Infatti, secondo quanto riportato nel *Liber de fide de apocryfis*, tutti coloro che si sono succeduti nella genealogia di Cristo hanno costituito il numero del canone [13]. Ma di quale numero si tratti esattamente non è possibile dire, dal momento che non se ne parla esplicitamente in alcun luogo delle opere attribuite ai priscillianisti che ci sono pervenute. Secondo Friedrich Paret [14], il quale ritiene che l'autore si basi sulla genealogia del vangelo di *Luca*, il numero dei libri del canone priscillianista dell'AT e del NT è 76 (*sic*), e lo compara curiosamente con Prudenzio, il quale, tuttavia, nomina 72 membri della genealogia [15]; sul numero 76 concorda Moritz Hartberger [16], il quale, opportunamente, non condivide con Paret la rilevanza della testimonianza di Prudenzio. Anche Ernest-Charles Babut [17] sostiene che Priscilliano attribuisce un significato mistico al numero dei libri canonici e aggiunge che, fondan-

[11] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 48, 17-19): *Scribtura dei res solida, res uera est nec ab homine electa, sed homini de deo tradita*.

[12] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 13).

[13] Cfr. *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 6-9; 12-13): *...hii quos in dispositione generationis suae in euangelio deus posuit et diuinae naturae fidem et numerum canoni paestaturos*. Un vivo interesse per la genealogia di Cristo è prestato anche nel *Liber apologeticus* (CSEL 18, 32, 3-6), in qualche passo dei trattati esegetici, come nel *tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 16-18) e nel *tract. ad populum II* (CSEL 18, 101, 17), oltre che nei *Prologhi 'Monarchiani' a Matteo* e *a Luca*, la cui origine priscillianista è confermata dall'attenta analisi condotta da Regul (1969, 212-264), conclusione che anch'io condivido.

[14] Paret 1891, 186-187 (commento a 55, 8).

[15] Prud., *apoth*. 1001-1005 (CCL 126, 112): *Quid? cum sanctiloquus reuoluto germine Lucas / sursum uersus agit seriem scandente nepotis / corpore perque atauos cursum relegente uetustos, / septenos decies conscendit Christus in ortus / et duo (nam totidem doctores misit in orbem)*. Diversi mss. biblici di Luca riportano 72 nomi, numero che parrebbe essere quello della redazione originaria, come attesta anche Ireneo in *haer.* 3, 22, 3 (SC 211, 438): *Propter hoc Lucas genealogiam quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam LXXII generationes habere ostendit, finem coniungens initio et significans quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et uniuersas linguae et generationes hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est*. Nel testo come si presenta nella forma attuale si contano, invece, 77 nomi, ordinati secondo uno schema di undici serie settenarie che, in base all'ipotesi di alcuni studiosi, potrebbe essere un'aggiunta posteriore; cfr. Johnson 1988, 231-232.

[16] Hartberger 1910, 115.

[17] Babut 1909, 121-122.

dosi sulla genealogia di *Matteo* o di *Luca*, tale numero doveva constare rispettivamente di 42 o di 75/76 libri; questo numero doveva in ogni caso risultare tradizionale nella penisola iberica e essere condiviso anche dai suoi avversari, dal momento che l'autore vi allude solamente con tre parole. Di parere diverso è invece Henry Chadwick [18], il quale sulla base della sacralità che i Padri attribuivano al numero 14, ritiene che i priscillianisti si fondassero sulla genealogia di *Matteo* che consta di tre gruppi di 14 membri, con il risultato che il numero del canone dovrebbe essere 42 [19].

In realtà, mi paiono superflui tutti i tentativi di determinare tale numero per due ragioni. In primo luogo nel *Tractatus Genesis* l'autore afferma che fu Mosè che, dando origine al canone, meritò anche di dare origine alla genealogia di Cristo [20], ma né il vangelo di *Matteo* né quello di *Luca* citano nelle loro genealogie il nome di Mosè; perciò o l'autore si atteneva a un'altra genealogia non pervenutaci [21] oppure ha intenzionalmente forzato il dato scritturistico per far corrispondere esattamente i libri canonici e i loro autori con i componenti della genealogia di Gesù. In secondo luogo l'autore del *Liber de fide de apocryfis* non è l'unico che, pur dichiarando esplicitamente che vi è un preciso numero che determina l'entità del canone, non ne fa in realtà menzione. Infatti, nel 404 Rufino nella *Expositio Symboli* dà grande rilievo al numero dei libri del canone, definendolo un *euidens numerus*, senza tuttavia mai specificare di che numero si tratti [22]. Mentre Meinrad Stenzel ritiene che tale reticenza sia da imputare all'ignoranza di Rufino circa l'importanza del numero 22 per i libri dell'AT oppure alla sua volontà di affrancarsi da tale cifra [23],

[18] Chadwick 1976, 82.

[19] Il problema della discordanza tra la genealogia di *Matteo* e quella di *Luca* fu uno dei problemi più scottanti che gli scrittori cristiani si trovarono ad affrontare, cfr. Zincone 2001, 225-244.

[20] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 16-18): *Denique Moyses sanctus, diuinis edoctus uerbis et in opus euuangelicae dispositionis electus, qui initio nascendi tale uenientis in carne meruit exordium…*

[21] Cfr. la farisaica «catena della tradizione» trasmessa dal trattato Aboth che descrive come la legge orale sia stata tramandata da Mosè ai suoi successori fino all'epoca tannaitica; cominciando da Mosè essa comprende una lista di quattordici gruppi che sono stati messi in relazione con le quattordici generazioni elencate da *Matteo*, cfr. Johnson 1988, 202-207.

[22] Rufin., *symb.* 34 (CCL 20, 170).

[23] Stenzel 1942, 45. Il numero di 22 libri per l'AT, corrispondente al numero delle

secondo Yves-Marie Duval fu la polemica con Gerolamo a impedire a Rufino di essere più esplicito in merito [24].

Se per Rufino fu con tutta probabilità la polemica antiorigenista a determinare la vaghezza circa il numero del canone, per il *Liber de fide de apocryfis* il motivo si spiega meno agevolmente, soprattutto a causa della mancanza di indizi per una sua datazione precisa; possiamo solo ipotizzare che la cerchia priscillianista fosse già al centro di polemiche e quindi la reticenza dell'autore sarà stata dovuta al timore di suscitare ulteriori controversie e nuovi attacchi alla propria cerchia.

Nel pensiero del nostro autore la limitazione riguardante i libri del canone non esclude tuttavia automaticamente altri scritti che non vi sono stati compresi e che vanno a comporre la *massa* delle Scritture. L'autore ne trova conferma nelle parole dell'apostolo il quale, pur conoscendo il numero dei libri canonici (*in libris canonicis numeri rationem*), ha concesso ai fedeli la libertà di leggere *ea quae de Christo scripta sunt*, quando esortava i Colossesi a leggere la lettera ai Laodicesi che non è inclusa nel canone (Col 4, 16) [25].

Le restrizioni imposte ai libri della Scrittura dal numero del canone non precludono perciò l'accoglimento di altre Scritture che dimostrano di essere altrettanto ispirate e che, pur non essendo entrate a far parte del canone, non devono essere considerate 'superflue', come avrebbe voluto il fiero avversario di Priscilliano, Idazio [26], in quanto sono divine e possono offrire un utile insegnamento ai fedeli.

lettere dell'alfabeto ebraico, risale a una tradizione giudaica ripresa dai cristiani; a questa tradizione si attiene anche Atanasio, costretto così a escludere dei libri che lui stesso utilizza, cfr. Junod 2005, 191-192.

[24] Duval 1992, 48-50. Sulle testimonianze patristiche relative al numero del canone dell'AT cfr. Dorival 2003, 93-98; Bogaert 2003, 168-169; Le Boulluec 2004, 77-78.

[25] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 12-17); nel testo erroneamente è chiamato Pietro l'autore dell'epistola in luogo di Paolo. Questa epistola, di cui lo scritto priscillianista è uno dei primi testimoni assieme con Gerolamo che afferma che alcuni la leggono, ma tutti la rifiutano (cfr. *uir. ill*. 5 [ed. Richardson, 11]: *legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur*), compare nei mss. biblici latini dal VI secolo, a partire dal *Codex Fuldensis*, cfr. Houghton 2016, 20, e Gallagher-Meade 2017, 275. Cfr. anche *infra* 2.2.3.a.

[26] Dal *Liber ad Damasum* siamo informati circa la proposta avanzata da Idazio al Concilio di Cesaraugusta (380) di vietare la lettura degli apocrifi sia che contenessero dottrine eterodosse e quindi da condannare, sia che contenessero dottrine in linea con l'ortodossia per la quale la loro lettura risultava superflua, cfr. *Lib. ad Dam*. (CSEL 18, 42, 12): *«Damnanda damnentur, superflua non legantur»*.

A questo proposito Otto Wermelinger [27] invoca il canone 47 del Concilio di Cartagine del 397 con cui i vescovi africani intesero definire l'identità tra scritture canoniche e scritture divine in diretta polemica con chi voleva allargare la nozione di scrittura divina a libri non contenuti nel canone; in particolare egli sostiene con un buon grado di certezza che gli africani avevano di mira proprio i priscillianisti che estendevano l'aggettivo 'divino' anche agli scritti extracanonici. Tuttavia, vista la scarsa conoscenza anche da parte di Agostino stesso del priscillianismo, di cui non pare avere avuto alcuna cognizione prima del 414 [28], ritengo che l'obiettivo polemico degli africani sia più ampio e riguardi piuttosto quella tendenza, particolarmente diffusa tra IV e V secolo, a leggere gli apocrifi anche al di là del ristretto ambito privato.

A differenza del canone, la *Scribtura* è ritenuta dai priscillianisti tuttora aperta; essa è pronta ad accogliere non solo quei testi che in passato hanno profetizzato Cristo, ma anche quelle nuove profezie che al tempo presente e in futuro si possono ancora manifestare. Infatti, nonostante quanto la Chiesa ufficiale del periodo post-niceno andava predicando circa la conclusione del periodo profetico all'epoca di Giovanni Battista [29], i priscillianisti continuavano a sostenere che era tuttora possibile che l'ispirazione divina si manifestasse attraverso alcune persone, uomini o donne indistintamente [30]. Contrariamente alla posizione ufficiale della Chiesa, nel *Liber apologeticus* si afferma che nessun termine si poteva porre allo spirito profetico, dal momento che a tutti coloro che credevano in 'Dio Cristo' era concesso di parlare di Lui [31]; così attesta

[27] Wermelinger 1984, 172-173.

[28] Agostino conosce il priscillianismo solo tardi e in seguito a notizie di seconda mano fornitegli per primo da Orosio, cfr. Veronese 2012.

[29] L'indebolimento del ruolo riservato al carisma profetico deriva dal progressivo passaggio da una Chiesa carismatica a una Chiesa gerarchica, nella quale ai profeti subentrano i ministri e alle profezie le Scritture riconosciute come ispirate; cfr. *infra*; Giannarelli 2000, 117-118.

[30] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 54, 29 - 55, 4): *Et ideo, quia ubi libertas ibi Christus, libet me unum clamare pro totis, quia et ego spiritum domini habeo... ab omnibus adnuntiatus est dominus, ab omnibus profetatus est Christus...*; *lib. apol*. (CSEL 18, 28, 16-17): *Nobis autem et in masculis et in feminis dei spiritus est*. Metzger (1989, 254-256) sottolinea come nel pensiero dei Padri il carattere di ispirazione non è esclusivamente riservato ai libri canonici, bensì anche altri testi possono vantare tale carattere; egli sostiene che solo raramente i testi non-canonici sono descritti come «non ispirati», qualità che si riserva a scritti falsi e eretici.

[31] *Lib. apol*. (CSEL 18, 32, 14-17): *In quo et nos non desperamus loqui de eo, quia nullius*

anche Paolo stesso il quale, sostenendo che tutti sono in grado di profetizzare (1 Cor 14, 31: *potestis singuli quique profetare*), non preclude ad alcuno il *loquendi de deo iter*, confermando per ogni credente la speranza di profetizzare Cristo [32]. La testimonianza di Paolo è preziosa anche per l'autore del *Liber de fide de apocryfis*, il quale, nel contesto della medesima argomentazione, riporta l'ammonimento di 1 Th 5, 19-20 che esorta a non estinguere lo Spirito e a non disprezzare le profezie [33].

Le parole del profeta Gioele, citate da Pietro negli *Atti degli Apostoli* (Act 2, 17-21 = Jl 2, 28-32), sono addotte nel *Liber apologeticus* per testimoniare che Dio stesso ha dichiarato di effondere il suo Spirito su ogni carne: i figli e le figlie profetizzeranno, i giovani avranno visioni, gli anziani faranno sogni, sui suoi servi e sulle sue serve il Signore spargerà il suo Spirito [34]. Ma mentre nel contesto originario si parla dell'universale effusione dello Spirito nel «giorno del Signore», e parimenti negli *Atti* la parole riguardano «gli ultimi giorni», il nostro autore ha intenzionalmente piegato il passo a un nuovo significato che, sottacendo ogni riferimento ai tempi finali, avvalora la perpetua continuità della profezia. Secondo gli scritti priscillianisti la continuità carismatica dello Spirito

prohibens aut intercipiens spiritum certo profetiae fine conclusit, sed ut omnes qui credent eum libere de eo loquerentur indulsit...

[32] *Lib. apol.* (CSEL 18, 33, 1-6): *Sicut et apostolus nulli claudens cum ad plebes quibus praedicabat scriberet:* potestis, *inquid*, singuli quique profetare, ut omnes discant et omnes exhortentur (1 Cor 14, 31), *sed et alibi:* spiritus profetarum profetis subiecti sunt (1 Cor 14, 32), *ut qui deo Christo crederet profetandi de deo desperationem in eo quod omnibus suis promiserat non haberet.* Nella tradizione esegetica il versetto di 1 Cor 14, 31 non gode di particolare fortuna; piuttosto, nel complesso dell'interpretazione di 1 Cor gli esegeti antichi sono inclini ad amplificare il significato di profezia, in contrapposizione alla posizione montanista che sosteneva la presenza di profeti nella chiesa contemporanea; in generale molti esegeti distinguono i profeti dell'AT da quelli del NT, per i quali ultimi la 'profezia' va intesa come spiegazione delle parole oscure dei profeti antichi o anche come insegnamento; cfr. [Hammond] Bammel 1989, 157-169. Sull'uso priscillianista cfr. Veronese 2000, 734-735.

[33] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 54, 25-29): *…quomodo nos diuinas sanctorum respuimus profetationes et, dum oboedimus uoluntatibus nostris, his qui deum profetauerint inuidemus relinquentes apostolica praecepta dicentia:* spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare*?* (1 Th 5, 19-20).

[34] *Lib. apol.* (CSEL 18, 32, 6-14): *sicut scribtum est:* effundam de spiritu meo super omnem carnem et profetabunt filii et filiae eorum et iuuenes eorum uisa uidebunt et senes somnia somniabunt, et quidem super seruos et ancillas meas effundam de spiritu meo et dabo prodigia in caelo susum et signa deorsum; sol conuertetur in tenebris et luna in sanguinem, priusquam ueniat dies magnus domini; et erit: quicumque inuocauerit nomen domini saluus erit.

è proseguita ininterrottamente fin dall'origine dei tempi [35], attraverso i patriarchi, i profeti, gli apostoli e i discepoli, e perdura quotidianamente in quei cristiani che hanno respinto le lusinghe del mondo e i legami terreni per farsi tempio dello Spirito di Dio.

Nei primi secoli dell'era cristiana gli gnostici, considerandosi i depositari delle verità riservate a pochi eletti, riconoscevano solo l'*auctoritas* di tipo carismatico individuale e ritenevano, in quanto uomini spirituali, di poter ottenere delle rivelazioni [36]; così attesta anche il caso di Marco, citato da Ireneo [37], uno gnostico che probabilmente non a caso è stato messo in relazione con Priscilliano e il movimento priscillianista [38]. Per questi eretici non esisteva una lista di libri ispirati chiusa e definita, bensì essi ritenevano che le Scritture potessero sempre accrescersi e moltiplicarsi in virtù della viva e continua rivelazione di cui i detentori della gnosi erano i beneficiari [39].

Un altro movimento che tra la fine del II e il III secolo diede grande importanza ai fenomeni profetici e estatici fu quello montanista; non diversamente da quanto avrebbero in seguito sostenuto i priscillianisti, i montanisti non misero in discussione la normatività del canone scritturistico, ma ne contestarono piuttosto la chiusura; rispetto alla Chiesa ufficiale custode del *depositum fidei* approvato e circoscritto, essi consideravano ancora aperta la profezia e vigente la possibilità di rivelazione [40]. Questo movimento delle origini cristiane, che ha suscitato tante

[35] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 53, 22-24): *Quis enim non delectetur Christum ante saecula non a paucis, sed ab omnibus profetatum?*; *ibidem* (CSEL 18, 55, 2-5): *ab omnibus adnuntiatus est dominus, ab omnibus profetatus est Christus, <ab> Adam Sed* Noe Abraham Isac Iacob *et a ceteris qui* ab initio saeculi profetauerunt (cfr. Tb 4, 13).

[36] Cfr. in particolare Filoramo 1995, 541.

[37] Iren., *haer.* 1, 13, 3-4 (SC 264, 192-200). Su questa figura cfr. Reiling 1978, 161-179.

[38] Cfr. Hier., *uir. ill.* 121, 2 (ed. A. Ceresa Gastaldo, 222); *epist*. 75, 3 (CSEL 55, 32); *in Is.* 17, 64, 4-5 (CCL 73A, 735); Sulp., *chron*. 2, 46, 1 (CCL 63, 104). Colui che stabilì la relazione di Priscilliano con lo gnostico Marco di Ireneo potrebbe essere stato Itacio nella sua apologia, come proverebbe la testimonianza di Isidoro, *uir. ill*. 2 (ed. C. Codoñer, 135): *Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quemdam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat: ostendens, Marcum quemdam Menpheticum, magiae scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum*; così Chadwick 1976, 21-22, mentre contraria a quest'ipotesi è Burrus 1995, 126-159.

[39] Cfr. Le Boulluec 1984, 162-163.

[40] Cfr. Paulsen 1978, 22-32; Visonà 1993, 160-164; Norelli 2004, 184-186; Noce 2009, 389-416; McDonald 2007, 338-342.

discussioni e dibattiti, essendo stato considerato ora come espressione dell'autentico profetismo cristiano, ora come un cambiamento radicale nel significato del profetismo, rappresenta un movimento conservatore, per taluni addirittura «reazionario», connotato, oltre che dal carisma profetico, anche da una forte tensione escatologica e da un rigido rigorismo etico [41]. In contrapposizione alla Chiesa che si andava via via istituzionalizzando e cercava un compromesso con l'Impero, il montanismo rimase fermo sulle posizioni della Chiesa primitiva e carismatica e rivendicò un'autorità indipendente rispetto alle istituzioni e alle gerarchie ecclesiastiche, una descrizione che sotto certi aspetti corrisponde all'immagine che si propone del priscillianismo.

Come si è detto, in periodo post-niceno era invece prevalente nella Chiesa la convinzione, basata su Mt 11, 13 e Lc 16, 16, secondo cui con Giovanni Battista il tempo della profezia, realizzatasi in Cristo, fosse oramai concluso. Una tappa importante in questo senso rappresenta l'attività di Marcione, il quale, sostenendo che la comprensione esatta del messaggio di Cristo avviene attraverso la pagina scritta, elimina di fatto il ruolo del carisma, che viene ripartito tra la raccolta destinata a divenire canonica e la successione del ministero episcopale [42]. Tra la seconda metà del II e i primi anni del III secolo numerosi scrittori attestano l'impossibilità di operare tagli o aggiunte al patrimonio tradizionalmente sancito delle Scritture, utilizzando una formula: μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν, che trova giustificazione nei versetti di Apc 22, 18-19, ma ha importanti precedenti anche nella letteratura giudaica e pagana [43].

L'idea della continua validità dell'ispirazione profetica, accolta e difesa dai priscillianisti, appare perciò un attardamento del movimento ispanico su posizioni tipiche del cristianesimo primitivo [44], oramai abbandonate e bandite dalla Chiesa ufficiale. Tale convinzione priscilliani-

[41] Per un quadro riassuntivo cfr. Visonà 1993, 151-155.

[42] Norelli 2004, 172-173: «Marcion a éliminé le charisme».

[43] Iren., *haer*. 4, 33, 8 (SC 100**, 820): *plenissima tractatio neque additamentum neque ablationem*; Tert., *praescr*. 38, 4. 10 (CCL 1, 218-219): *detractione uel adiectione uel transmutatione... plus abstulit et plus adiecit...*; *adv. Herm*. 22, 5 (CCL 1, 416): *uae illud adicientibus aut detrahentibus…*; *Did.* 4, 13 (SC 248, 164): Οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν; Eus., *hist. eccl*. 3, 10, 5 (= Ios., *c. Apion*. 1, 42, SC 31, 116); 4, 23, 12 (= Dion. Cor., *ad Rom*., SC 31, 205); 5, 16, 3 (= Anon., SC 41, 46-47); 5, 24, 2 (= Polycr., *epist. ad Vict*., SC 41, 67). Cfr. van Unnik 1949, 1-36.

[44] Sull'importante ruolo che svolsero nel cristianesimo delle origini i profeti e le loro rivelazioni cfr. Aune 1996, 350-432.

sta fu giudicata un errore «regressivo» o «apostolico» da Babut, il quale riteneva giustamente che l'interpretazione priscillianista del versetto paolino di 1 Cor 14, 31 fosse più adatta a un cristiano del primo secolo che non a un soggetto dell'età di Teodosio [45].

In effetti, il processo di istituzionalizzazione della Chiesa condusse a quello che è stato definito un vero e proprio conflitto tra la libera ispirazione e il potere istituzionale, culminato nel rifiuto delle figure profetiche dotate di un carisma personale che mettevano in discussione il carisma d'ufficio. Ma nonostante la crisi e l'emarginazione del profetismo primitivo, esso non scomparve affatto, anzi ricomparve periodicamente nei secoli successivi della cristianità in concomitanza con il riesplodere di tensioni apocalittiche e escatologiche [46].

In particolare, per quanto riguarda il nostro ambito cronologico, bisogna considerare che diverse testimonianze, datate tra il IV e l'inizio del V secolo, concordano nel rilevare la persistenza della convinzione che il carisma profetico fosse tuttora operante nella Chiesa [47]. Lo attestano in ambito orientale l'anonimo *Dialogo di un montanista con un ortodosso*, in ambito occidentale l'eresiologo Filastrio [48] e soprattutto Gerolamo. Tra il 382 e il 385 quest'ultimo mette in guardia Marcella da un *sectator Montani* che le ha inviato una raccolta di *testimonia* del vangelo di *Giovanni*, e qualche anno dopo, tra il 389 e il 392, nel prologo al suo *Commento ad Abacuc* contrappone, con un evidente riferimento attualizzante, la chiara e poderosa visione del profeta veterotestamentario ai vani e farneticanti deliramenti dei seguaci di Montano [49]. In questo senso va letto anche il fatto che tra il IV e il V secolo si assiste alla definitiva chiusura del canone e alla moltiplicazione di liste esemplari di testi canonici [50].

[45] Babut 1909, 131-134.

[46] Filoramo 2005, 171-172; 191-204. Una raccolta di saggi sul rapporto tra profeta cristiano e potere civile e religioso è in «Cristianesimo nella storia» 20/3 (1999), introdotta da un contributo di D. Menozzi.

[47] Cfr. Grossi 1989, 71-80.

[48] Philastr., *her*. 78 (50) (CCL 9, 249): *Alii sunt heretici, qui prophetas cottidie adserunt et prophetias fieri praedicant, ignorantes* legem et prophetas usque ad beatum Iohannem fuisse baptismam (Mt 11, 13; Lc 16, 16), *finem legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum*.

[49] Hier., *epist*. 41 (CSEL 54, 311-314); *in Hab., prol*. (CCL 76A, 580).

[50] Blanchard 2002, 34-35.

In conclusione, dagli scritti di Würzburg emerge che, secondo i priscillianisti accanto al canone, chiuso e delimitato a un preciso numero di libri, vi è anche una *massa* che comprende un insieme ampio e indefinito di *Scripturae* che può in ogni momento essere ulteriormente incrementato; questi testi, rimasti fuori dal numero del canone, sono considerati un ausilio importante per la formazione del fedele e vanno accolti, purché rispondano a determinati requisiti.

1.2. I requisiti della *Scriptura*

1.2.a. Nel *Liber de fide de apocryfis* la citazione del passo di Col 4, 16, testimonianza di un testo canonico la cui autorità è indiscussa, in cui Paolo invita i Colossesi a scambiare con i Laodicesi le lettere che egli aveva rispettivamente inviato alle due comunità, consente ai priscillianisti di difendere il diritto di leggere quanto non è incluso nel canone. Questa testimonianza appare loro come la prova che l'apostolo ha concesso agli uomini la libertà di leggere *ea quae de Christo scripta sunt* [51]. Da qui si deduce il criterio fondamentale che essi adottano per scegliere tra le diverse Scritture quelle che vanno accolte: esse devono profetizzare o parlare di Cristo. Tale principio, cui è fatto incidentalmente riferimento nel *Liber de fide de apocryfis*, è enunciato espressamente in due passi molto simili del *Liber apologeticus* e del *Liber ad Damasum.* In queste due apologie, poste in apertura della raccolta di Würzburg, l'autore riassume, senza sostanziali differenze, quali sono i criteri ai quali egli stesso con i suoi accoliti si attiene per riconoscere e accettare le Scritture ispirate:

> *Liber apologeticus* (CSEL 18, 30, 11 - 31, 6):
> *Et haec est omnium nostrum una sententia, ut siue profetae seu apostoli seu angeli quid dictum a quoquam nomine proferatur, si Christum deum profetat aut praedicat et secundum Moysen et profetas et euangelia mundialia uitia condemnans deum loquitur, si catholicae fidei consentit, amplectimur; si autem, quod nefas est, Iesum deum negat et dissentiens Moysi euangeliis uel profetis infelicium, quod non licet, dogmatum sacrilegia persuadit, neque profeta neque apostolus neque angelus, etiamsi sibi nomen praeferat sanctum, sed tamquam anathema a nobis habetur et refuga, sicut scribtum est quia* nemo in spiritu sancto dicit anathema Iesu et nemo nisi <in> spiritu sancto loquitur

[51] *Lib. de fide de apocr*. CSEL 18, 55, 14).

dominum Iesum (1 Cor 12, 3); *sicut et Iohannes ait:* omnis spiritus qui confitetur Christum Iesum in carnem uenisse, de deo est et omnis spiritus qui soluit Iesum, de deo non est et hic est antechristus (1 Jo 4, 2-3); *sicut et ipse alibi:* qui non confitentur Christum Iesum in carne uenisse, hi sunt seductores et antechristi (2 Jo 7) …

Liber ad Damasum (CSEL 18, 41, 23 - 42, 7):
… id nobis cordi est et semper fuit, ut omnia in scribturis sub cuiuslibet apostoli profetae episcopi auctoritate prolatis, quae Christum deum dei filium profetant aut praedicant et consentiunt canoni euangeliis uel profetis, non posse damnari; quae autem contra canonem et contra fidem catholicam sentiunt uel loquuntur, cum omnibus doctoribus discipulisque damnanda, quia scribtum est: omnis spiritus qui confitetur Christum de deo est, qui autem non confitetur de deo non est (1 Jo 4, 2-3), *et alibi:* nemo loquens in spiritu sancto dicit anathema Iesu et nemo nisi in spiritu sancto loquitur dominum Iesum (1 Cor 12, 3).

Tra i requisiti elencati in entrambi i passi, è registrata come prerogativa fondamentale e imprescindibile che le Scritture predichino o profetizzino 'Cristo Dio'. Per avvalorare questo principio i priscillianisti ricorrono alle Scritture canoniche [52], dalle quali si ricava che il fatto di profetizzare o di parlare di Cristo è segno dell'ispirazione dello Spirito; infatti, in diversi passi scritturistici si legge che nessuno può profetizzare o parlare di Cristo se non è ispirato dallo Spirito. Così, ad esempio, in 1 Jo 4, 2-3 si afferma che lo Spirito che professa Cristo Gesù viene da Dio, o in 1 Cor 12, 3 Paolo sostiene che è grazie all'azione dello Spirito che alcuni hanno potuto parlare di Cristo [53]. Ne deriva che l'importante non è chi sia stato l'intermediario, l'interprete che ha profetizzato di Cristo, bensì ha valore la testimonianza di Dio che viene presentata in quanto tale. Un chiaro esempio è la profezia di Balaam (Nm 24, 7-9); nel *Liber apologeticus* si sostiene che alle parole di costui, *idolorum cultor et daemonum*, nessuno avrebbe mai prestato credito; tuttavia, la sua profezia ha

[52] Questa prassi è usuale nella prima apologia dove, per confutare le dottrine eretiche, l'autore del *Liber apologeticus* afferma di volerle vincere con testimoni tratti dalle Scritture; cfr. *lib. apol*. (CSEL 18, 23, 18-21): *...quorum (scil. hereticorum) dogmata omnia diuinorum testimoniorum apud nos luce dissoluimus.*

[53] *Lib. apol*. (CSEL 18, 30, 20 - 31, 6); *lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 51, 27 - 52, 3). Cfr. anche *ibidem* (CSEL 18, 56, 4-6): *Quicumque fecerit in nomine meo uirtutem, non potest de me male loqui* (Mc 9, 38).

trovato spazio nel canone poiché si ritenne empio (*nefas*) eliminare dalle Scritture divine e condannare ciò che è stato profetizzato *ad dei Christi testimonium* [54].

Il requisito primo e fondamentale per individuare correttamente quali sono le Scritture da leggere è, dunque, che esse parlino o profetizzino Cristo. La figura di Cristo è, infatti, un *demonstrator in sensu*, una sorta di 'prova rivelatrice' non solo per valutare la veridicità delle Scritture, ma anche l'ortodossia della dottrina, come è scritto espressamente nel *Liber apologeticus*: *cuncta dogmata quae contra Christum uideantur esse damnata sint et probata quae pro Christo* [55].

Tale criterio è importante e riconosciuto valido dalla Chiesa, ma vi è da parte dell'autore priscillianista una evidente forzatura. Tra gli scrittori cristiani, Tertulliano adotta il medesimo criterio riguardo al *Libro di Enoc*, testo la cui canonicità era discussa, ma che egli accetta basandosi sulla constatazione che in esso si profetizza del Signore [56]. Similmente Origene qualifica come θεοπνεύστοι quelle Scritture che profetizzano Dio e il cui carattere divino è stato rivelato con la venuta di Cristo [57]. Questi due esempi dimostrano che il principio in base al quale si riconosce l'ispirazione di uno scritto dalla presenza di una profezia cristologica si riferisce principalmente a scritti veterotestamentari la cui profezia si è già realizzata, dimostrando inconfutabilmente la veridicità della profezia stessa. I priscillianisti, invece, non facendo alcuna esplicita dichiarazione, applicano questo criterio a tutte le Scritture e con esso intendono avvalorare evidentemente il carattere ispirato anche di testi non inclusi nel canone e, considerata la non conclusione del tempo della profezia, anche di scritti di nuova e recente composizione.

Oltre a questa condizione, negli scritti priscillianisti sono enumerati anche altri requisiti necessari per determinare se un testo possa essere

[54] *Lib. apol*. (CSEL 18, 26, 25 - 27, 15). Cfr. anche Bachiar., *fide* 1 (PL 20, 1021A): *Magister idolatriae et caput haeresis Balaam, ut Christum praedicaret, admissus est*; Hier., *epist*. 78, 43 (CSEL 55, 84): *Populus a diuino Balaam... dei iussione benedicitur, et maledictio mutatur in laudes; audiuit uocem domini ex profano ore resonantem.*

[55] *Lib. apol*. (CSEL 18, 3, 10-12). Analogo è il riferimento a Cristo per quanto riguarda l'esegesi biblica, come si afferma nel medesimo scritto secondo cui Cristo è il *demonstrator in sensu*, cfr. *ibidem* (CSEL 18, 9, 27).

[56] Tert., *cult*. 1, 3, 3 (CCL 1, 346): *Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est, quod pertineat ad nos.*

[57] Orig., *princ*. 4, 1, 6 (SC 268, 280-282).

definito *Scriptura*. Nei passi succitati delle due apologie si definiscono Scritture quelle che sono trasmesse sotto il nome di una *auctoritas* riconosciuta, sia essa quella di un profeta, di un apostolo, di un vescovo oppure, secondo il *Liber apologeticus*, di un angelo [58]. Inoltre, altra condizione fondamentale per essere accolte è che le Scritture non siano in disaccordo con quanto è stato trasmesso da Mosè, dai profeti e dai Vangeli, ovvero dal canone dell'AT e del NT. A questi tre requisiti il *Liber apologeticus* aggiunge incidentalmente la necessità che le Scritture, per essere definite tali, condannino i vizi del secolo [59].

Per riassumere: secondo i priscillianisti tutti quegli scritti che sono trasmessi sotto il nome di una *auctoritas* riconosciuta, se parlano o profetizzano di Cristo, se non discordano dal canone e dalla regola di fede trasmessa, condannando i vizi del secolo, vanno accolti.

È da notare che, nonostante la sostanziale coincidenza tra *Liber apologeticus* e *Liber ad Damasum* nell'elenco dei requisiti necessari per verificare l'attendibilità delle Scritture, vi sono nei due testi alcune discordanze. Mentre nell'apologia indirizzata a Damaso è fatta menzione del canone con vangeli e profeti, con cui deve essere concorde ogni testo che si vuole definire *Scriptura*, nel *Liber apologeticus* troviamo, con i profeti e i vangeli, espressamente citato, in luogo del canone, il nome di Mosè [60]. Forse si può spiegare questa sostituizione facendo riferimento alla genealogia di Cristo che i priscillianisti usano per stabilire il numero del canone, come si è detto sopra; nel *Tractatus Genesis*, in un passo peraltro molto complicato e oscuro, Mosè è definito come colui che ha meritato di dare inizio alla genealogia di Cristo e anche al canone, manifestando in se stesso la compiutezza del medesimo [61]. È possibile quindi che la menzione di Mosè, oltre che indicare per antonomasia il Pentateuco, de-

[58] *Lib. apol.* (CSEL 18, 30, 11-13): *siue profetae seu apostoli seu angeli quid dictum a quoquam nomine proferatur...*; *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 41, 24-25): *omnia in scribturis sub cuiuslibet apostoli profetae episcopi auctoritate prolatis...*

[59] *Lib. apol.* (CSEL 18, 30, 13-15): *...et secundum Moysen et profetas et euangelia mundialia uitia condemnans deum loquitur*; *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 41, 26 - 42, 1): *...et consentiunt canoni euangeliis uel profetis.*

[60] L'AT viene definito secondo la tradizionale bipartizione «Mosè (= la Legge) e i profeti», cfr. Dorival 2003, 84-87.

[61] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 16 - 63, 5): *Denique Moyses sanctus diuinis edoctus uerbis et in opus euangelicae dispositionis electus, qui initio nascendi tale uenientis in carne meruit exordium, ut… principium daret canoni, cuius in se plenitudinem ad testimonium protulerat…*

signi agli occhi dei priscillianisti, in qualità di iniziatore, l'intero canone delle Scritture.

Un'altra differenza si rileva nel riferimento del *Liber apologeticus* all'*auctoritas* dell'angelo in luogo di quella del vescovo, come invece afferma il *Liber ad Damasum*. Se è evidente il cenno a scritti trasmessi sotto il nome di un vescovo, basti ricordare, uno per tutti, la *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano [62] e l'ampia letteratura attribuitagli, testi letti diffusamente nelle comunità cristiane, fa qualche difficoltà il riferimento a testi ispirati che sono stati scritti da angeli. Secondo Wermelinger l'autore priscillianista si riferisce qui al *Libro dei Giubilei*, che per gran parte riporta le parole di un angelo a Mosè [63]. Ma ritengo che non si possa escludere che l'autore abbia qui utilizzato *angelus* come calco del greco ἄγγελος per esprimere la funzione del nunzio, del messaggero di Dio [64]. Infatti, talvolta nei Padri anche gli uomini sono definiti 'angeli'; si tratta non solo dei profeti, veri e propri ministri di Dio, ma anche di martiri, vescovi, presbiteri, guide spirituali e semplici fedeli [65]. In questo senso *angelus* potrebbe qui intendere ogni cristiano che, in virtù della propria condotta di vita e dei meriti acquisiti, è stato ritenuto degno di manifestare lo spirito profetico, ha cioè ottenuto il dono della profezia [66].

Infine, un altro dato estremamente interessante si ricava dalla conclusione delle brevi rassegne di requisiti dei due scritti apologetici, che ci potrebbe illuminare circa il contesto in cui essi presero forma. Nel *Liber ad Damasum*, infatti, si riepiloga che, se un testo corrisponde a tutte queste condizioni, non può essere condannato (*non posse damnari*), mentre nel *Liber apologeticus* si sostiene che è convincimento unanime dei priscillianisti accogliere tali testi (*amplectimur*) [67].

[62] Da una lettera di Dionigi di Corinto a Sotere, trasmessa da Eusebio di Cesarea, siamo informati sul fatto che tale epistola a Corinto nella seconda metà del III secolo veniva letta durante le assemblee liturgiche; cfr. Eus. Caes., *hist. eccl*. 4, 23, 11 (SC 31, 205). Le due lettere attribuite a Clemente sono tradite anche dal *Codex Alexandrinus*. Sull'antica presenza della lettera clementina nel canone di alcune chiese cfr. Trevijano Etcheverría 2003, 113.

[63] Wermelinger 1984, 155.

[64] Cfr. Duhr 1937, 582-584. Ad esempio: Aug., *in psalm*. 135, 3 (CCL 40, 1959): *Vnde multo utilius angeli uocantur, qui latine nuntii nuncupantur; ut per nomen non substantiae, sed officii, satis intelligamus illum Deum a nobis eos coli uelle, quem nuntiant.*

[65] Michl 1962, 160-161, con numerosi riferimenti patristici.

[66] Cfr. Veronese 2015.

[67] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 41, 24 - 42, 1): *...omnia in scribturis... quae Christum deum dei*

Queste differenze possono essere dovute, a mio avviso, a due diversi fattori. Da un lato è chiaro che nel rivolgersi al papa Damaso, con il fine di ottenere udienza per discolparsi dalle accuse infamanti che circolavano a loro carico, i priscillianisti abbiano preferito procedere con la massima cautela, cercando di non sollevare ulteriori sospetti su di sé. Dall'altro non si può escludere che il *Liber apologeticus* sia stato composto in un momento in cui la situazione non era ancora così arroventata e fortemente polemica da invitare i priscillianisti a usare estrema accortezza, quindi in una fase precedente alla composizione del *Liber ad Damasum* che risale agli anni 381/2. La datazione del *Liber apologeticus* in effetti è discussa e molti studiosi ritengono, invece, che l'apologia che introduce la raccolta di Würzburg sia da collocare dopo qualche anno, nel 384 in occasione del concilio di Bordeaux davanti al quale i priscillianisti furono chiamati a discolparsi [68]. Anche se per un breve periodo la situazione era potuta sembrare momentaneamente volgere in senso più favorevole ai priscillianisti, quando guadagnarono il favore del *magister officiorum* Macedonio, venendo reintegrati nelle loro sedi episcopali e costringendo i loro nemici a fuggire in Gallia (382-383/4) [69], tuttavia la

filium profetant aut praedicant et consentiunt canoni euangeliis uel profetis, non posse damnari; *lib. apol.* (CSEL 18, 30, 11-15): *Et haec est omnium nostrum una sententia, ut, siue... si... si... amplectimur.*

[68] Controversa è la questione circa la datazione di questo scritto indirizzato a un concilio di vescovi, identificato secondo alcuni con quello di Cesaraugusta del 380, cfr. Schepss 1886, 17; Hilgenfeld 1892, 77; Chadwick 1976, 47-51; secondo altri con quello di Bordeaux del 384, cfr. Dierich 1897, 37; Morin 1913a, 153-173; Buonaiuti 1916, 44; D'Alés 1936, 50-58; Conti 2010, 16-17. Anche Sanchez (2009, 70) colloca lo scritto all'epoca del Concilio di Cesaraugusta, riconoscendovi però un amalgama di diversi scritti, redatti da Priscilliano in un'epoca precedente. Babut (1909, 200-208) sostiene, invece, trattarsi della *professio fidei* dei laici di Merida (inverno 380/1); sulla sua scia Ramos y Loscertales (1952, 112-117) lo ritiene una *professio fidei* di Priscilliano posteriore al 381; anche Burrus (1995, 56-69) pensa che il contesto più probabile sia quello posteriore al conflitto di Merida, quando Priscilliano, non ancora vescovo, dovette giustificare la propria ortodossia. Per Vollmann (1974, 557-558) si può collocare solamente in due date: o nel periodo compreso tra i due rescritti di Graziano tra il 381 e il 382, o in occasione del concilio di Bordeaux (384).

[69] Cfr. Sulp., *chron.* 2, 48, 5 - 49, 1 (CCL 63, 105): *Ita, corrupto Macedonio, tum magistro officiorum, rescriptum eliciunt, quo calcatis quae prius decreta erant, restitui ecclesiis iubebantur. Hoc freti, Instantius et Priscillianus repetiuere Hispanias... ac tum sine ullo certamine ecclesias, quibus praefuerant, recepere. Verum Ithacio ad resistendum non animus, sed facultas defuit, quia haeretici, corrupto Voluentio proconsule, uires suas confirmauerant. Quin etiam Ithacius, ab his quasi perturbator ecclesiarum reus, postulatus iussusque per atrocem executionem deduci, trepidus profugit ad Gallias...*

loro posizione rimaneva sempre delicata e continuava a essere considerata *sub iudice*. Per questo motivo mi sembra più probabile che la minore cautela rivelata dall'autore del *Liber apologeticus* nel delineare i criteri per definire la *Scriptura*, piuttosto che segno di una rinnovata fiducia nella legittimità della propria posizione, sia indizio di uno stadio antecedente nell'elaborazione del pensiero. Non solo l'indirizzarsi a papa Damaso, ma anche l'approfondirsi del dibattito e le polemiche che ne scaturirono potrebbero avere indotto i priscillianisti a essere in seguito più accorti e precisi nelle loro formulazioni.

1.2.b. È interessante a questo punto analizzare i requisiti cui devono rispondere le Scritture secondo i priscillianisti alla luce di quelli che nel corso dei primi secoli avevano formulato i Padri e la Chiesa ufficiale. Da tale confronto emerge, infatti, quanto la posizione dei priscillianisti fosse sostanzialmente estranea al dibattito che in seno alla Chiesa si era svolto e alle conclusioni che andavano confermandosi circa la canonicità delle Scritture.

Nella Chiesa antica il primo e fondamentale criterio richiesto per considerare un testo ispirato riguarda l'origine del testo stesso. Agostino sottolinea più volte che di uno scritto è necessario conoscere la sicura provenienza, in quanto la *occulta origo* lo rende subito sospetto [70]. E non era certo sufficiente che uno scritto si presentasse sotto il nome di una qualche *auctoritas* per ritenerlo autentico e attribuirgli credito [71], come invece sostenevano i priscillianisti. Molto spesso, infatti, si sono fatti passare testi corrotti e falsati sotto il nome di qualche personalità riconosciuta, come avverte Gerolamo quando, scrivendo a Leta, ricorda espressamente che gli apocrifi «non sono opera di coloro ai quali il titolo dei libri li attribuisce» [72].

[70] Aug., *c. Faust*. 11, 2 (CSEL 25, 315): *Quam libri a te prolati originem... testem citabis?*; *ciu*. 15, 23 (CCL 48, 491): *...earum (scil. apocrypharum scripturarum) occulta origo non claruit patribus*.

[71] Nell'antica letteratura cristiana non sono affatto rari i casi di falsificazione di testi tramite interpolazioni o attribuzioni pseudepigrafe, falsificazioni che costituivano un'arma formidabile nella lotta per il potere ecclesiastico e nella diffusione delle proprie posizioni dottrinali, cfr. Beatrice 2002, 45-50.

[72] Hier., *epist.* 107, 12 (CSEL 55, 303): *...sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur* (trad. R. Palla). Anche Atanasio (*epist. fest*. 39, CSCO 151, 36) ricorda che molti fedeli sono indotti in errore a causa della ὁμωνυμία con gli scritti autentici.

Direttamente connesso con la questione circa l'origine è il requisito dell'antichità, della *uetustas* del testo considerato ispirato [73]. Tale requisito è fondamentale in relazione agli scritti neotestamentari, per i quali è richiesto che risalgano all'epoca apostolica. Così nel *Frammento Muratoriano* non si ammette il *Pastore di Erma* alla lettura pubblica in Chiesa né tra i profeti né tra gli apostoli, essendo giudicato uno scritto troppo recente [74]; se pure il *Pastore* contiene utili consigli, vanno invece assolutamente rigettati gli scritti degli eretici marcioniti e valentiniani che a causa della loro novità né Ireneo né Tertulliano ritengono accettabili [75].

Per verificare l'antichità di uno scritto, e quindi la sua attendibilità, Eusebio di Cesarea ricorre a un criterio molto semplice: egli esamina se nelle loro opere gli antichi scrittori cristiani si siano serviti o meno del testo in questione. Così la *Lettera di Giacomo*, nonostante sia chiamata la prima delle epistole cattoliche, non è ritenuta autentica in quanto solo un esiguo numero di scrittori antichi ne fa menzione, come pure la *Lettera di Giuda* [76]; al contrario la *Prima Lettera di Pietro* va accolta dal momento che gli antichi presbiteri se ne sono ampiamente serviti come testo indiscusso [77].

Da queste affermazioni di Eusebio e da quanto ricordano anche altri Padri, si ricava che il criterio dell'antichità di uno scritto è strettamente legato a quello della tradizione. Infatti, non basta che un testo sia antico per affermarne l'autenticità; esso deve anche avere goduto di una per-

[73] Cfr. McDonald 2007, 412-414.

[74] *Fragm. Murat*. 73-80 (ed. H. Lietzmann, 8-11): *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit... se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter apostolos in fine temporum potest.* Eusebio di Cesarea, invece, ricorda che il *Pastore*, pur essendo contestato da alcuni, è giudicato da altri utile e perciò in talune chiese viene letto pubblicamente (*hist. eccl*. 3, 3, 6, SC 31, 99). Inoltre sia l'*Epistola di Barnaba* sia il *Pastore di Erma* compaiono nel *Codex Sinaiticus*.

[75] *Fragm. Murat*. 81-85 (ed. H. Lietzmann, 11). Ireneo (*haer*. 3, 11, 9, SC 211, 174) dichiara il Vangelo dei Valentiniani *non olim conscriptum* e perciò da ricusare; Tertulliano (*praescr*. 29-30, CCL 1, 209-212) sostiene che la *ueritas* precede la *haeresis* sicché Marcione e Valentino sono da rinnegare in quanto risulta *illos neque adeo olim fuisse*.

[76] Eus. Caes., *hist. eccl*. 2, 23, 24-25 (SC 31, 90): ἰστέον δὲ ὡς νοθεύται μέν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα... Sulla lettura e l'uso degli apocrifi da parte di Eusebio cfr. Jakab 2017.

[77] *Eus., hist. eccl.* 3, 3, 1. 4 (SC 31, 98-99): Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ... ἀνωμολόγηται, ταύτῃ δὲ καί οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασιν. Circa la *Seconda Lettera di Pietro* Eusebio aggiunge che, pur non essendo testamentaria (οὐκ ἐνδιάθηκον), è stata accolta tra le altre Scritture poiché è parsa utile (χρήσιμος) a molti.

petua e indiscussa tradizione in seno alla Chiesa. Secondo Eusebio, infatti, alcuni scritti attribuiti a Pietro, quali gli *Atti*, il *Vangelo*, il *Kerygma*, l'*Apocalisse*, non essendo stati utilizzati da alcuno scrittore ecclesiastico antico o moderno e non essendo stati trasmessi tra gli scritti cattolici, vanno rigettati [78].

Per venire al tempo dei priscillianisti, verso la fine del IV secolo, contrariamente a quanto aveva affermato Eusebio circa la non autenticità della *Lettera di Giuda*, Gerolamo sosteneva invece che questo scritto va accolto tra le sacre Scritture, dal momento che l'antichità (*uetustas*) e l'utilizzo (*usus*) hanno conferito a esso il rango di *auctoritas* [79]. A proposito della *Lettera agli Ebrei* lo Stridonense ritiene ininfluente la questione circa l'autore, poiché sia esso Paolo, Barnaba o Clemente come ritengono «non pochi», questo scritto è usato ogni giorno nella lettura pubblica delle Chiese [80]; inoltre, aggiunge che, contrariamente ai Latini che non la accettano tra le Scritture canoniche allo stesso modo in cui i Greci non accettano l'*Apocalisse* di Giovanni, egli accoglie tutti e due questi scritti sulla base dell'autorità degli scrittori antichi che si sono serviti ampiamente di entrambi [81].

Il costante riferimento all'atteggiamento dei *maiores* o dei *patres* nei confronti dei testi da accogliere o da rigettare è sempre presente a Rufino. Nei primi anni del V secolo, quando nella sua *Expositio Symboli* elenca il canone dei libri ispirati dell'AT e del NT, egli afferma di attenersi alla tradizione degli antichi (*maiorum traditio*), riferendo quanto appreso dalla testimonianza dei Padri (*ex patrum monumentis*) [82]; e qualche anno prima, in polemica con Gerolamo per la sua traduzione delle Scritture

[78] *Ibidem* 3, 3, 2 (SC 31, 98): ...οὐδ' ὅλος ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις. Cfr. *ibidem* 3, 38, 4-5 (SC 31, 153) sulla letteratura pseudoclementina. Cfr. Thomassen 2010, 22-24. Sull'importanza già in Ireneo della trasmissione della regola di verità affidata ai presbiteri, la cui successione garantisce la continuità con gli apostoli, cfr. Norelli 2015.

[79] Hier., *uir. ill*. 4, 1-2 (ed. A. Ceresa-Gastaldo, 80): *Iudas... a plerisque reicitur; tamen auctoritatem uetustate iam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur*.

[80] Hier., *epist.* 129, 3 (CSEL 56, 169): *...cotidie ecclesiarum lectione celebretur.*

[81] *Ibidem: ...ueterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis.*

[82] Rufin., *symb*. 34 (CCL 20, 170): *Et ideo quae sint noui ac ueteris instrumenti uolumina, quae secundum maiorum traditionem per ipsum Sanctum Spiritum inspirata creduntur et ecclesiis Christi tradita, conpetens uidetur hoc in loco euidenti numero, sicut ex patrum monumentis accepimus, designare*.

dall'ebraico, ricorda l'intangibilità non solo del patrimonio di fede, ma anche dei testi sacri trasmessi alla Chiesa dallo Spirito Santo per mezzo degli apostoli [83].

Con Rufino, che giudica importanti l'antichità dell'origine e la solidità della trasmissione, concorda Agostino [84] secondo il quale l'*auctoritas* delle Scritture dipende dall'origine (*origo*), dall'antichità (*uetustas*) e dalla trasmissione (*series successionis*), trasmissione che deve essere assolutamente autentica e universalmente riconosciuta (*certissima et notissima*) e deve trovare conferma a partire dai tempi apostolici fino al presente nella successione dei vescovi e nel consenso di tanti popoli [85].

Accanto a questi imprescindibili criteri circa l'origine apostolica e l'antichità della trasmissione, i Padri menzionano anche alcuni altri requisiti necessari per sostenere l'ispirazione delle Scritture [86].

Sulla scia di Eusebio [87], Rufino e Agostino ricordano come criterio fondamentale anche la ricezione del testo sacro da parte della Chiesa; infatti, è l'*auctoritas* della Chiesa che stabilisce la canonicità delle Scritture [88]. Ma poiché il vescovo di Ippona si avvede che non tutte le chiese

[83] Rufin., *apol. adu. Hier*. 2, 36-38 (CCL 20, 111-112): 36. *...diuinarum Scripturarum libros, quod ad plenissimum fidei instrumentum ecclesiis Christi apostoli tradiderunt...*

[84] Cfr. Duval 1992, 45-76; La Bonnardière 1986, 287-301.

[85] Aug., *c. Faust*. 11, 2. 5 (CSEL 25, 315; 320): 2. *quam libri a te prolati originem, quam uetustatem, quam seriem successionis testem citabis? nam si hoc facere non conaberis, et nihil ualebis et uidebis in hac re quid ecclesiae catholicae ualeat auctoritas. quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur*; 5. *...excellentia canonicae auctoritatis ueteris et noui testamenti, quae apostolorum confirmata temporibus per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum tamquam in sede quadam sublimiter constituta est*; *ibidem* 28, 4 (CSEL 25, 740-742): *...per illas, quas commemoraui, praepositorum et populorum successiones confirmatissima auctoritate clarescerent... de ipso quoque Mattheo non potius id credet, quod inuenit in ecclesia, quae ab ipsius Matthei temporibus usque ad hoc tempus certa successionum serie declaratur*; *ciu*. 15, 23 (CCL 48, 491): *...patribus, a quibus usque ad nos auctoritas ueracium scripturarum certissima et notissima successione peruenit.*

[86] Secondo Hanson (1962, 213-224) le qualità più importanti per stabilire la canonicità di un testo sono la sua antichità e l'apostolicità; egli riporta a sostegno di tale affermazione numerose testimonianze di Giustino, Ireneo, Tertulliano, Eusebio. McDonald (2007, 401-421) sottolinea che molti e diversificati sono i criteri adottati dalla chiesa antica: nessuna fonte attesta che tutte le chiese adottassero i medesimi criteri né che ciascun criterio avesse lo stesso valore degli altri nel definire il canone; i criteri individuati dallo studioso sono: apostolicità, ortodossia, antichità, uso, a cui aggiunge anche adattabilità e ispirazione.

[87] Eus., *hist. eccl*. 3, 25 (SC 31, 133-134). Una attenta analisi su questo capitolo dell'opera eusebiana è stata condotta da Le Boulluec 2002, 153-165.

[88] Rufin., *symb*. 34 (CCL 20, 170): *...noui ac ueteris instrumenti uolumina... ecclesiis Christi tradita*; Aug., *doctr. christ*. 2, 8, 12 (ed. M. Simonetti, 88).

sono concordi nell'accettare i medesimi testi, stabilisce una precisa norma: le Scritture canoniche accettate da tutte le chiese cattoliche vanno anteposte a quelle discusse; per queste ultime, poi, è necessario stabilire una gerarchia: quelle «accettate dalle chiese più numerose e autorevoli» vanno anteposte «a quelle che sono state accolte da chiese in minor numero e di minore autorità» [89]. Di conseguenza, come aveva già rilevato Eusebio a proposito di alcune epistole cattoliche, del *Pastore di Erma* e di altri scritti dell'età apostolica [90], secondo Agostino anche l'utilizzo liturgico con la lettura pubblica nelle Chiese di certi testi ne garantisce la canonicità [91].

Non molto concordi sono gli studiosi circa il valore da attribuire al criterio dell'ortodossia cui deve rispondere lo scritto per essere giudicato canonico. Mentre secondo Richard P.C. Hanson la conformità alla *regula fidei* va certo considerata, ma costituisce solamente un dato necessario e non sufficiente, secondo Karl-Heinz Ohlig è il criterio più importante, per Bruce M. Metzger come per Lee Martin McDonad essa è il requisito imprescindibile per la canonicità di un testo, per Henk Jan de Jonge è un criterio fondamentale ma spesso tacito [92]. In effetti, se si esaminano le enunciazioni dei Padri tale criterio non è mai formulato espressamente; solo Eusebio a proposito dell'ampia letteratura attribuita a Clemente Romano, dopo avere affermato che la *Seconda Lettera* non è mai citata dai Padri antichi, ricorda che di «altri scritti» non esiste alcun ricordo tra gli antichi e aggiunge che neppure conser-

[89] Aug., *doctr. christ*. 2, 8, 12 (ed. M. Simonetti, 88): *In canonicis autem scripturis, ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistulas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quidam non accipiunt; in eis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent* (trad. M. Simonetti).

[90] Eusebio, pur contestando l'autenticità delle *Lettere di Giacomo* e *di Giuda*, riconosce che in un gran numero di chiese sono lette pubblicamente assieme alle altre lettere cattoliche, cfr. *hist. eccl*. 2, 23, 25 (SC 31, 90); anche il *Pastore* è uno scritto contestato, ma lo si legge comunque pubblicamente nelle chiese, cfr. *hist. eccl*. 3, 3, 6 (SC 31, 99); altri libri contestati sono letti pubblicamente da molta gente in un grandissimo numero di chiese (*hist. eccl*. 3, 31, 6: ...τῶν ἀντιλεγομένων μὲν, ὅμως δ' ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένων). Hanson (1962, 216) ritiene sostanzialmente poco rilevante questo requisito nella concezione di Eusebio.

[91] Cfr. La Bonnardière 1986, 296-297.

[92] Hanson 1962, 216; Ohlig 1972, 170; Metzger 1989, 251-254; McDonald 2007, 410-412; de Jonge 2003, 312-318.

vano il carattere puro dell'ortodossia apostolica [93]. Al contrario, spesso i Padri riconoscono che anche nei testi apocrifi è possibile riscontrare *aliqua ueritas*, verità con la quale gli eretici hanno subdolamente confuso le loro falsità [94].

Per riassumere, sono sostanzialmente due i requisiti che i Padri considerano come fondamentali per accettare la canonicità di un testo: la sua origine antica, origine apostolica nel caso di uno scritto neotestamentario, e l'accettazione ininterrotta e l'uso liturgico nelle Chiese.

È evidente la distanza con la posizione dei priscillianisti. Come si è detto, questi ultimi, pur dichiarando di non volere mettere in discussione il canone fissato e codificato delle Scritture, intendevano tuttavia non circoscrivere, ma ampliare il patrimonio della *Scriptura* per non privare i fedeli di letture profittevoli e edificanti.

In questa prospettiva non può essere accettato dai priscillianisti il criterio cardine della Chiesa circa l'antica origine di uno scritto, in virtù del fatto che essi considerano la *Scriptura* ancora aperta e quindi suscettibile di ulteriori ampliamenti; un simile vincolo, infatti, serra recisamente la strada alla possibilità sempre operante di manifestazione dello spirito profetico. È probabile che in questo contesto vadano comprese le parole con cui inizia il testo mutilo del *Liber de fide de apocryfis*, dove l'autore pare giustificarsi dall'accusa di introdurre qualche *nouitas* nel patrimonio tradizionale [95]. Verosimilmente l'autore riferisce l'accusa, rivoltagli dai suoi avversari, di inserire con gli apocrifi delle «novità» nel patrimonio delle Scritture [96], accusa di cui era usuale servirsi contro eretici o coloro che si volevano incriminare come tali; egli, cercando di discolparsi da tale sospetto, condanna tutto ciò che è frutto della *nouitas ingenii*, in altre parole: se un testo recente e non compreso nel canone si inserisce nel solco della tradizione predicando la dottrina di Cristo, la sua lettura

[93] Eus. Caes., *hist. eccl*. 3, 38, 4-5 (SC 31, 153): ...καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα... ὧν οὐδ' ὅλος μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται, οὐδὲ γὰρ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀποσῴζει τὸν χαρακτῆρα.

[94] Cfr. per esempio Aug., *ciu*. 15, 23 (CCL 48, 491).

[95] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 44, 3): *...damnet, quoniam nouitas ingenii contentionis est mater...*

[96] Così anche Paret 1891, 171; secondo Jacobs (2000, 146) l'autore sta caricaturando la posizione dei suoi avversari. Hilgenfeld (1892, 70), invece, ritiene che l'autore condanni la «novità» dell'accusa degli avversari, secondo la quale non si può leggere alcuno scritto che non sia inserito nel canone.

può risultare comunque utile e proficua per il fedele; al contrario, un testo che introduce delle novità nel patrimonio tradizionale affidato ai fedeli da Cristo va assolutamente rifiutato.

Nessuna menzione è fatta negli scritti priscillianisti circa il ruolo della tradizione ecclesiastica e l'*auctoritas* della Chiesa in relazione ai testi sacri, elemento che mi pare il dato più rilevante. Con le loro prescrizioni, infatti, i priscillianisti non solo rifiutano l'idea che si sia oramai concluso il periodo della profezia, come invece predicava la Chiesa post-nicena, ma negano anche valore alla tradizione ecclesiastica e ricusano il diritto della Chiesa di delimitare e circoscrivere le letture dei cristiani al canone. In riferimento alla determinazione del canone non è mai menzionato il ruolo della Chiesa: è Cristo stesso che ha specificato il numero dei libri canonici attraverso la successione delle generazioni da Mosè fino alla sua nascita nella carne.

Non riconoscendo l'autorità ecclesiastica, i priscillianisti si avvalgono di altri criteri, sopra enunciati: che i testi siano trasmessi sotto il nome di un'autorità riconosciuta, che profetizzino o parlino di Cristo, che non contrastino con quanto trasmesso dai profeti e dagli apostoli. Seguendo tali criteri ogni cristiano è in grado di valutare personalmente gli scritti che si addicono alla propria edificazione. Certo, talvolta è opportuno riservarne la consultazione agli esperti, dal momento che possono essere presenti in taluni apocrifi delle sezioni che non concordano con la dottrina ortodossa e che vanno considerate interpolazioni a opera di eretici [97]. In tali evenienze bisogna procedere con cautela e attenersi a quanto insegna la Scrittura, affinché, per eliminare la zizzania, non si perda anche il buon raccolto [98].

I priscillianisti, dunque, propugnano un criterio di scelta personale nella selezione delle Scritture, che esclude il ruolo decisivo e autorevole della Chiesa. Questo dato mette in evidenza due caratteristiche del movimento ispanico: da un lato risulta chiara la sua singolarità rispetto al dibattito sulla *Scriptura* che si andava svolgendo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo; dall'altro emerge una volontà di differenziarsi rispetto alla Chiesa ufficiale.

[97] *Lib. apol*. (CSEL 18, 22, 10-11): *Quae omnia secundum institutum suum scismatici uel heretici interpolantes scribturas et sensum infelicitatis suae diuinis sermonibus inserentes, falsa ueris et catholicis mendacia miscuerunt*.

[98] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 46, 25 - 47, 3).

Questa volontà di distinguersi e ritagliarsi uno spazio autonomo rispetto alla Chiesa ufficiale e alla gerarchia ecclesiastica emerge quale elemento caratteristico del movimento priscillianista anche da altre fonti. Alcuni canoni del concilio di Cesaraugusta, tenutosi nel 380 e considerato tradizionalmente il primo atto di accusa ufficiale nei confronti dei priscillianisti [99], evidenziano una marcata tendenza separatista in certi ambienti cristiani dell'*Hispania*, non necessariamente da identificare con Priscilliano e i suoi accoliti. In particolare il *can*. 1, che vieta alle donne di riunirsi con uomini che non siano i propri mariti per dedicarsi alla lettura delle Scritture, è stato considerato come la prova che le cerchie priscillianiste si dedicavano a letture sospette al di fuori del controllo della Chiesa [100]. Il *can*. 2, che ammonisce i fedeli a non assentarsi dalle chiese durante la Quaresima per ritirarsi in *latibula cubiculorum ac montium* o per radunarsi in *uillae alienae*, e il *can*. 4, che similmente condanna coloro che non frequentano le chiese dal 17 dicembre all'Epifania ma preferiscono nascondersi nelle case o ritirarsi nelle ville, sottolineano ulteriormente tale atteggiamento separatista. Secondo Jacques Fontaine [101] i canoni di Cesaraugusta dimostrano che i gruppi priscillianisti intendevano costituirsi quali «contraiglesias» con propri tempi, luoghi di riunione e liturgia; i loro *conuentus in uillis*, con la rinuncia a partecipare alla liturgia ufficiale, rappresentavano una vera e propria controliturgia.

In conclusione, i requisiti necessari per individuare le Scritture ispirate elaborati nelle due apologie della raccolta di Würzburg dimostrano una presa di posizione dei priscillianisti nei confronti della Chiesa ufficiale e evidenziano il netto contrasto che si era andato profilando nel corso del IV secolo tra due concezioni antagoniste [102]: da un lato quella della Chiesa gerarchica e mondanizzata connivente con l'Impe-

[99] Edd. Martinez Diez-Rodriguez, IV 291-296.

[100] Wermelinger 1984, 154; Vollmann 1974, 546-547.

[101] Fontaine 1981, 198; 205; Fontaine 1981a, 205.

[102] Sul diverso modo di interpretare la Scrittura da parte di vescovi e presbiteri da un lato e da parte di maestri carismatici dall'altro cfr. Brakke 1997, 399; 417; secondo lo studioso il tentativo di Atanasio di presentare un canone dei libri sacri non è solamente una proposta per la lista delle Scritture, ma è anche il sintomo di una tensione creatasi tra l'episcopato gerarchico e le cerchie riunite intorno a maestri carismatici in merito a diversi modi di lettura degli scritti ritenuti ispirati. Recentemente Brakke (2010, 48), nel proporre un nuovo frammento dell'epistola atanasiana, ritiene di avere in precedenza sottostimato lo specifico intento anti-ereticale dello scritto, composto non solo per

ro, dall'altro quella di una Chiesa pura e ispirata che seguiva l'esempio apostolico e di cui si facevano interpreti le guide carismatiche [103].

1.3. La difesa degli apocrifi

Lo scritto priscillianista intitolato *Liber de fide de apocryfis*, il terzo della raccolta di Würzburg, è dedicato a difendere e legittimare la lettura degli scritti apocrifi [104]; nella forma attuale si presenta acefalo e comincia, per quanto ci è rimasto, con una dichiarazione programmatica: è opportuno verificare «se gli apostoli... abbiano letto qualche libro al di fuori del canone» [105]. È con tale scopo che in questo scritto sono addotti numerosi passi di indiscussa canonicità, sui quali si fonda la coerente e serrata argomentazione priscillianista.

Non manca nel presente trattato una forte polemica contro coloro che ritengono che *plus legisse peccare est* e ammoniscono: *ultra nihil quaeras* [106], con probabile riferimento alla presa di posizione di Idazio che durante

difendere l'autorità cristiana, ma anche per confutare gli insegnamenti di persone e gruppi giudicati 'empi' e 'eretici'.

[103] Su un'interpretazione del priscillianismo come movimento ascetico e carismatico che si contrappone alla Chiesa gerarchizzata cfr. Babut 1909; Schatz 1957, 197-259; Fontaine 1981, 198; Escribano 1996, 252; Sanchez 2009. Alcuni studiosi hanno ritenuto che alla base della grande diffusione del movimento priscillianista vi sia stata una motivazione politica e sociale; esso si sarebbe caratterizzato come movimento che si fece interprete del risentimento di gruppi rurali scontenti nei confronti del potere politico centrale e della Chiesa mondanizzata, cfr. Barbero de Aguilera 1963, 5-41; Santos Yanguas 1980, 245-247.

[104] Mancano nel testo elementi che consentano di definirne la datazione, condizione che ha determinato diverse ipotesi degli studiosi: vi è chi pensa che il quadro descritto corrisponda perfettamente al periodo che seguì il concilio di Cesaraugusta (Paret 1891, 254-255; Babut 1909, 215), e chi, invece, pensa che esso rappresenti il momento iniziale della contestazione antipriscillianista precedente al concilio (Hilgenfeld 1892, 41; Sanchez 2009, 74). Per Conti (2010, 17; 273) lo scritto, la cui datazione è incerta per assenza di dati cronologici precisi, andrebbe datato al 381 dopo il rescritto di Graziano.

[105] *Lib. de fide de apoc*. (CSEL 18, 44, 10-12): *Videamus ergo, si apostoli Christi Iesu magistri nostrae conuersationis et uitae extra canonem nil legerunt*. È noto che in molti scritti neotestamentari sono utilizzati 4 *Maccabei*, i *Salmi di Salomone*, *Enoc* e l'*Ascensione di Isaia*; in *Matteo* sono citati come Scrittura 4 *Esdra* e l'*Ascensione di Mosè*; il NT, infatti, si ispira a molteplici tradizioni giudaiche che non hanno tutte trovato spazio nel canone giudaico, fissato solo verso la fine del I secolo dell'era cristiana; cfr. Harl, in Harl-Dorival-Munnich 1988, 269-272; Dorival, *ibidem* 322-329; Ellis 1999, 18; su queste citazioni e sulla necessità di saper distinguere in che senso ciascuna sia addotta nel NT cfr. McDonald 2007, 190-914.

[106] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 47, 13-14); *ibidem* (CSEL 18, 53, 4).

il Concilio Cesaraugustano aveva sentenziato: *superflua non legantur* [107]. L'autore priscillianista rimarca con insistenza il monito giovanneo a scrutare le Scritture (Jo 5, 39) e la testimonianza lucana sull'esempio apostolico che invita a confrontare le Scritture (Act 17, 11) in contrapposizione alla tendenza di coloro che per pigrizia e inerzia non indagano a fondo i testi divini e preferiscono l'ozio alla laboriosa fatica di chi si applica con impegno e diligenza a studiare le parole divine [108].

1.3.a. Tra i passi scritturistici passati in rassegna il primo è la testimonianza della *Lettera di Giuda* (Jud 14-15) [109]: l'autore, confuso con Tommaso e definito erroneamente «gemello del Signore» [110], riferisce letteralmente una profezia di Enoc, il quale disse: *Ecce uenit dominus in sanctis milibus facere iudicium et arguere omnem et de omnibus duris quae locuti sunt contra eum peccatores* [111]. Ulteriore testimonianza che Enoc abbia meritato di essere un profeta è anche in Paolo [112] nella *Lettera agli Ebrei* (Hbr 11, 5), dove è ricordato il versetto di Gn 5, 24 secondo cui Dio lo volle trasportare via tra i suoi perché non vedesse la morte [113].

Poiché le parole di Enoc riferite da Giuda sono attestate nel *Libro di Enoc* (*Enoc* 1, 9) non canonico, il ragionamento dell'autore lo conduce logicamente alla seguente conclusione: se Enoc fu un profeta, come dicono Giuda e Paolo, e se Giuda cita una sua profezia che non si legge nei libri considerati canonici, ci si trova di fronte a due soluzioni: o si accetta

[107] *Lib. ad Dam*. (CSEL 18, 42, 10-12): *…de quibus et ipse Hydatius… in concilio Caesaraugustano sic ait: 'damnanda damnentur, superflua non legantur'*.

[108] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 51, 8-13): *Hinc una ex parte indocta urget insania, furor exigit inperitus nihil dicens aliut nisi sint catholica necne quae dicis; damna quae ego nescio, damna quod ego non lego, damna quod studio pigriscentis otii non requiro. Hinc ex parte altera diuinum urget eloquium:* scrutate*…*; *ibidem* (CSEL 18, 53, 5-7): *Cuius quidem uerbis facile ingenio humanae naturae quae otium potius quam laborem requirit adsurgerem, nisi me Lucae euangelistae testimonium…*

[109] Per un'analisi della tradizione patristica su questo versetto cfr. Hultin 2010, 113-128.

[110] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 44, 12): *Iuda apostolus... ille didymus domini, ille qui deum Christum post passionis insignia cum putatur temptasse plus credidit, ille qui uinculorum pressa uestigia et diuinae crucis laudes et uidit et tetigit...* Sulla confusione delle due figure di Giuda e Tommaso cfr. *infra* 2.2.3.b.

[111] *Lib de fide de apocr*. (CSEL 18, 44, 15-19); la stessa citazione, nell'ambito della medesima spiegazione, compare anche in *Lib. apol.* (CSEL 18, 32, 24-25). Sulla citazione di 1 *Enoc* in Jud 14-15 cfr. Charlesworth 1990, 163-169; 269-273.

[112] Anche l'autore di questo scritto, come altri suoi contemporanei, accetta la tesi della paternità paolina dell'epistola.

[113] *Lib de fide de apocr.* (CSEL 18, 45, 3-9).

la profezia di Enoc, come l'hanno accettata Giuda e Paolo, oppure con Enoc si condannano anche Giuda e Paolo [114].

La presenza nella *Lettera di Giuda* di un versetto tratto da un libro che non entrò nel canone giudaico, seppure tenuto in grande onore in alcuni circoli del giudaismo e nel primitivo cristianesimo [115], creò non poche difficoltà ai cristiani nell'accettare la canonicità dello stesso scritto neotestamentario. Lo conferma Gerolamo, il quale ricorda che a causa della citazione dell'apocrifo di Enoc molti cristiani rifiutano questa lettera; nel contempo, tuttavia, aggiunge che la sua antichità e la sua ininterrotta utilizzazione hanno a essa meritato un posto tra le Scritture canoniche [116]. La medesima osservazione si trovava espressa in precedenza da Tertulliano [117], il quale su Enoc aveva soffermato la sua attenzione. Nel *De cultu feminarum*, dopo avere riferito una tradizione sul ruolo degli angeli tratta dal *Libro di Enoc*, aggiunge che alcuni cristiani non accettano questo scritto perché rifiutato dai giudei [118]. Tuttavia, egli ne legittima la lettura con precise argomentazioni: dapprima perché nel libro si profetizza del Signore (*cum... de domino praedicarit*) e di conseguenza non si deve rigettare nulla che appartenga alla Chiesa cristiana; quindi, perché va letto tutto ciò che, in quanto utile all'edificazione del

[114] Nell'analisi dei rapporti letterari tra gli pseudepigrafi e il NT, a proposito di Jud 14-15 Charlesworth (1990, 168) conclude curiosamente con un'osservazione analoga a quella dell'autore priscillianista: «Come possono i cristiani disprezzare come insignificante o apocrifo un documento (*scil*. 1 *Enoc*) che è chiaramente precristiano, giudaico e citato come profezia da un autore che è stato canonizzato (*scil.* Giuda)?».

[115] Sull'uso di questo scritto da parte di Origene cfr. Ruwet 1942, 28-30; 311-334; Junod 1984, 123. Sull'importanza della ricezione cristiana di 1 *Enoc* cfr. Le Boulluec 2004, 48-49.

[116] Hier., *uir. ill*. 4, 1-2 (ed. A. Ceresa-Gastaldo, 80): *Iudas... quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea (scil. epistula) assumit testimonium, a plerisque reicitur; tamen auctoritatem uetustate iam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur*. Cfr. anche Hier., *in Tit.* 1, 12-14 (CCL 77C, 31-32): *Qui autem putant totum librum debere sequi eum qui libri parte usus sit, uidentur mihi et apocryphum Enoch, de quo apostolus Iudas in epistula sua testimonium posuit, inter ecclesiae Scripturas recipere...*

[117] Cfr. anche Clem. Alex., *adumbr*. 2: *in epist. Iudae* (GCS 17, 208): *'Prophetauit autem de his septimus', inquit, 'ab Adam Enoch'. His uerbis prophetam comprobat.*

[118] Tert., *cult*. 1, 3, 1-3 (CCL 1, 346-347); Tertulliano ritiene che il rifiuto dei giudei sia dovuto all'antichità dello scritto, che perciò non avrebbe potuto salvarsi dal diluvio universale; tuttavia egli ricorda che Noè si salvò e in virtù della sua parentela con Enoc poteva avere appreso oralmente il suo insegnamento e averlo così trasmesso ai posteri; altro motivo del rifiuto giudaico è il fatto che il libro profetizza del Signore. Sulla canonicità del testo cfr. Tert., *idol.* 15, 6 (CCL 2, 1116): *Haec igitur ab initio praeuidens spiritus sanctus etiam ostia in superstitionem uentura praececinit per antiquissimum propheten Enoch*; cfr. anche *ibidem* 4, 2 (CCL 2, 1103).

cristiano, è ispirato da Dio; infine, perché lo stesso Giuda ne ha accettato la testimonianza [119].

Anche Agostino entra nel merito di tale questione. Nel libro XV del *De ciuitate Dei*, dopo avere dichiarato che gli apocrifi, a causa della loro origine oscura, non godono di alcuna autorità, per confermare che negli stessi apocrifi tra molte falsità si può talvolta trovare anche qualche verità, si avvale dell'esempio di Enoc: non si può, infatti, negare che egli abbia scritto alcune cose sotto ispirazione divina, dal momento che lo afferma lo stesso Giuda in un'epistola canonica [120]. La stessa motivazione è ripresa nel libro XVIII dove Agostino, ricordando l'antichità dei primi profeti Noè e Enoc, conferma la validità della profezia di quest'ultimo sulla base della testimonianza di Giuda [121].

Con la testimonianza scritturistica di Jud 14-15 il nostro autore dimostra quindi di entrare nel pieno di una discussione in atto da tempo in seno alla Chiesa, trovando attestati sulle sue stesse posizioni scrittori del livello di Tertulliano e, tra i suoi contemporanei, di Gerolamo e Agostino.

1.3.b. Poiché agli avversari potrebbe non bastare una sola prova, l'autore del *Liber de fide de apocryfis* procede offrendo altre testimonianze tratte dalle Scritture a dimostrazione che la sua posizione è fondata e veritiera.

Dal capitolo del libro di *Tobia* in cui il padre Tobi destina alcuni precetti al figlio, viene riportato il versetto che nella versione dell'autore pri-

[119] Tert., *cult*. 1, 3, 3 (CCL 1, 346-347): *Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est, quod pertineat ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem diuinitus inspirari, et a Iudaeis postea - iam uideris propterea - reiectam, sicut et cetera fere quae Christum sonant... Eo accedit, quod Enoch apud Iudam apostolum testimonium possidet.*

[120] Aug., *ciu*. 15, 23 (CCL 48, 491): *In his autem apocryphis etsi inuenitur aliqua ueritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica auctoritas. Scripsisse quidem nonnulla diuine illum Enoch, septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in epistula canonica Iudas apostolus ait*.

[121] Aug., *ciu*. 18, 38 (CCL 48, 633-634): *Quid Enoch septimus ab Adam, nonne etiam in canonica epistula apostoli Iudae prophetasse praedicatur?* Anche qui, come nel passo precedente, egli giudica causa dell'esclusione di questo libro dal canone giudaico la sua *nimia antiquitas*. Sull'antichità del testo di Enoc come prova di non autenticità e causa di esclusione dal canone si veda anche Atanasio il quale nega che ci possano essere dei libri attribuiti a Enoc dal momento che non esiste la Scrittura prima di Mosè, cfr. *epist. fest*. 39 (CSCO 151, 38).

scillianista recita: *Nos fili prophetarum sumus; Noe profeta fuit et Abraham et Isac et Iacob et omnes patres nostri qui ab initio saeculi profetauerunt* (Tb 4, 13)[122]. Le domande che si pone l'autore sono le seguenti: dove si trovano i libri delle profezie di costoro? Se Tobi li conosce e il libro che ne parla ha meritato di entrare nel canone, perché un altro merita, invece, la condanna? Che quelli citati siano personaggi la cui autorità è riconosciuta, continua l'autore, è attestato anche altrove: di Noè riferisce Pietro (2 Pt 2, 5), Abramo è ricordato da Luca (Lc 16, 22-23), della discendenza di Isacco si parla in Gn 21, 12 e Rm 9, 7; infine, riguardo a Giacobbe l'autore afferma che vi si fa allusione nell'episodio di Ex 7, 1 ss. dove, tuttavia, il testo biblico parla in realtà di Mosè. La conclusione del nostro autore è che egli preferisce essere condannato insieme con questi profeti di Dio (*prophetae dei*) piuttosto che condannare, come fanno gli avversari, *ea quae sunt religiosa*[123].

L'autore, adducendo come prova per sostenere la propria tesi la testimonianza di Tobia, non manifesta alcun dubbio circa la sua canonicità. Egli non era evidentemente a conoscenza delle esitazioni che numerose Chiese orientali avevano espresso circa questo testo non incluso nel canone giudaico. La Chiesa orientale, infatti, sulla scorta del canone giudaico, aveva classificato questo libro tra quelli «al di fuori» del canone[124]. Tuttavia, numerose citazioni dei Padri rivelano che molto presto i cristiani utilizzarono *Tobia* in virtù dell'insegnamento morale che esso offriva[125]; Origene stesso riconosce che se i giudei non leggono questo libro e «neppure lo possiedono tra i loro apocrifi in lingua ebraica», le Chiese, invece, ne fanno uso[126]. All'inizio della XXVII *Omelia sui Numeri*

[122] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 45, 26 - 46, 1). La stessa citazione, insieme con Jud 14-15, compare anche in *lib. apol.* (CSEL 18, 32, 22). Sulle particolarità di questa citazione cfr. *infra* 4.2.2.

[123] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 46, 8-10).

[124] Cfr. Athan., *epist. fest*. 39 (CSCO 151, 37). Lo stesso concetto è presente nella cosiddetta *Lista dei Sessanta* e nella *Sticometria* di Niceforo, cfr. Rüger 1984, 52-53; Dorival 2003, 105-106.

[125] Cfr. Polyc. Smyrn., *Phil*. 10, 2 (SC 10bis, 216); *epist. Barnabae* 16, 6 (ed. F. Scorza Barcellona, 118); Cypr., *test*. 1, 20; 3, 1. 6. 62 (CCL 3, 20; 81-82; 95; 153); *Fort*. 11 (CCL 3, 204-205); *bono pat*. 18 (CCL 3A, 129); *mort*. 10 (CCL 3A, 22); *op. et elem*. 5; 20 (CCL 3A, 58; 67-68); *orat*. 32-33 (CCL 3A, 110); *et alibi*; Clem. Alex., *paed*. 2, 2, 28 (GCS 12, 173); *strom*. 1, 21, 123; 2, 23, 139; 6, 12, 102; 6, 16, 143 (GCS 15, 77; 190; 483; 504). Giustino, invece, non lo cita mai, cfr. Junod 1984, 110-111.

[126] Orig., *epist. Afric*. 19 (13) (SC 302, 562).

egli anzi ricorda che la lettura di *Ester, Giuditta, Tobia* e dei precetti della *Sapienza*, è molto importante e fonte di gioia per i principianti, ai quali si addice un nutrimento come il latte, cioè una dottrina più aperta e più semplice, quale suole essere quella morale [127]. Questa idea origeniana circa l'utilità della lettura di *Tobia* per i catecumeni si trova espressa anche da Atanasio, da Rufino e da Gerolamo, nonostante ribadiscano tutti comunque la sua estraneità al canone giudaico [128].

L'accoglimento senza riserve del libro di *Tobia* da parte dell'autore priscillianista trova paralleli illustri in Occidente. Tra i latini, infatti, Ambrogio per primo, negli anni 385-389, dedica un intero scritto al libro deuterocanonico che egli considerava a pieno diritto un *liber propheticus* [129]. Nel 396 anche Agostino, presentando nel secondo libro del *De doctrina christiana* il canone delle Scritture, ricorda tra i libri storici *Tobia*; enumerato assieme con *Giobbe, Ester, Giuditta*, i due libri dei *Maccabei* e di *Esdra*, egli aggiunge che questi libri si susseguono in vario ordine, senza che abbiano un collegamento con i libri storici precedenti né fra di loro [130]. L'accettazione di Tobia tra i libri canonici si impose nelle Chiese africane come attesta la disposizione del concilio di Cartagine del 28 agosto 397 trasmessa nel *Breuiarium Hipponense* [131]. Solo a poco a poco

[127] Orig., *Num. hom*. 27, 1 (GCS 20, 256): *...His ergo cum recitatur talis aliqua diuinorum uoluminum lectio, in qua non uideatur aliquid obscurum, libenter accipiunt, uerbi causa, ut est libellus Esther, aut Iudith uel etiam Tobiae aut mandata Sapientiae...*

[128] Athan., *epist. fest.* 39 (CSCO 151, 35): ἐστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξοθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τευπώμενα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον; Rufin., *symb.* 36 (CCL 20, 171): *Sciendum tamen est quod et alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt... eiusdem ordinis est libellus Tobiae... Quae omnia legi quidem in Ecclesia uoluerunt*; Hier., *praef. Vulg. Salom*. (hebr.) 2 (SC 592, 430): *Sicut ergo Iudith et Tobi et Macchabeorum libros legit quidem Ecclesia sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo uolumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.* Cfr. anche Hier., *praef. Vulg. reg*. 2 (SC 592, 332): *Hic 'Prologus' Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo uertimus in Latinum, conuenire potest, ut scire ualeamus, quicquid extra hos est, inter apocrypha seponendum. Igitur Sapientia... et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone.* Sull'interpretazione del *Prologus galeatus* di Gerolamo e sulla sua idea di canone dell'AT cfr. Gallagher 2012; in particolare lo studioso ritiene che la traduzione geronimiana di *Tobia* e *Giuditta* non implica necessariamente che lo Stridonense ne accettasse la canonicità (cfr. *ibidem* 222; 126). Cfr. anche Canellis 2017, 135-139.

[129] Ambr., *Tob*. 1, 1 (CSEL 32/2, 519): *Lecto prophetico libro, qui inscribitur Tobis...*

[130] Aug., *doctr. christ*. 2, 8, 13 (ed. M. Simonetti, 90).

[131] *Breuiarium Hipponense, can.* 47, sec. *Collectio Hispana* (CCL 149, 340): *Sunt autem canonicae scripturae: ...* 19. *Tobias.*

nei primi anni del V secolo Agostino sembra avere appreso che il libro di *Tobia* con la *Sapienza*, il *Siracide* e altri non è incluso nel canone giudaico; tuttavia, riconosce che l'antico uso liturgico di questi libri nella Chiesa africana a partire dall'età di Cipriano ne garantisce la canonicità [132].

Per quanto riguarda il passo di *Tobia*, il suo utilizzo senza riserve da parte del nostro autore dimostra che egli non aveva alcuna conoscenza dei dubbi che circolavano a riguardo di tale scritto in Oriente, collocandosi pienamente nella tradizione occidentale. Tuttavia, appare isolato l'impiego del versetto di Tb 4, 13 dello stesso libro a sostegno della tesi priscillianista sulla legittimità della lettura dei testi apocrifi.

1.3.c. Proseguendo nella sua dimostrazione, l'autore priscillianista trova un'altra prova a conferma della propria argomentazione nel vangelo di *Luca* (11, 51; cfr. Mt 23, 35) e nel *Terzo libro dei Re* (19, 10) dove si narra del sangue versato da tutti i profeti uccisi da Abele fino a Zaccaria [133]. L'autore si domanda chi siano questi profeti uccisi, dal momento che nei libri canonici non se ne parla affatto e che leggere qualcosa al di fuori del canone significa, secondo i suoi avversari, commettere peccato. Ma qualcuno potrebbe obiettare e citare a tale proposito il martirio di Isaia; in questo caso, seguendo la logica di coloro che condannano tutto ciò che non è compreso nel canone, costui sarebbe condannato a tacere [134]. Una prima conclusione cui giunge l'autore è la seguente: se l'evangelista ha letto questi fatti e ne ha dato testimonianza, incitando i fedeli a «scrutare le Scritture» (Jo 5, 39), egli costringe e, nel contempo, giustifica anche chi legge ciò che egli stesso in precedenza aveva letto: *euangelista... etiam me ut ea legerem quae legerat traxit* [135].

Il tema dell'uccisione dei profeti come argomento probante a difesa dell'uso di apocrifi è caro a Origene, il quale vi ritorna spesso a proposito del passo parallelo di Mt 23, 35-39 [136]. Nelle *Commentariorum in*

[132] Cfr. La Bonnardière 1986, 296-297.

[133] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 47, 3-26). Sull'importanza del tema della morte violenta dei profeti nel cristianesimo delle origini, soprattutto in relazione all'interpretazione del significato della passione e morte di Gesù, cfr. Aune 1996, 292-297.

[134] L'esempio dell'uccisione di Isaia doveva quindi risultare un argomento forte a sostegno della sua tesi, se l'autore lo mette in bocca a un ipotetico contestatore.

[135] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 47, 24-26).

[136] Cfr. anche Orig., *comm. Ioh*. 13, 371-373 (SC 222, 238-240); *Jer. hom*. 15, 2 (SC 238, 114).

Matthaeum series[137] a proposito di Mt 23, 37-39 egli ritiene cosa degna domandarsi per quale motivo l'evangelista abbia detto che Gerusalemme ha ucciso i profeti e ha lapidato coloro che le sono stati inviati *cum non satis talis prophetetur historia in scripturis ueteribus*. Dopo avere menzionato le parole di Stefano e di Paolo sullo stesso tema (cfr. Act 7, 51-52. 58-59, 1 Th 2, 14-15, Hbr 11, 37-38), aggiunge che dell'uccisione di Isaia, Zaccaria e Ezechiele si narra *in scripturis non manifestis*. Di fronte a tale situazione Origene obietta: se qualcuno dovesse rifiutare la testimonianza della *Lettera agli Ebrei*, in quanto non la ritiene di Paolo, o la testimonianza del libro apocrifo di Isaia, come si comporterà nei confronti delle parole di Stefano o di Paolo o dello stesso Signore circa i profeti uccisi? Nel *Commentario a Matteo*, a proposito di Mt 13, 57 circa il disprezzo che colpisce il profeta nella sua patria, Origene viene a parlare delle sofferenze subite dai profeti facendo ricorso alla storia (πρὸς τὴν ἱστορίαν)[138]. La storia racconta delle sofferenze di Geremia, di Mosè e anche del fatto che Isaia fu segato in due dal popolo. Ma, prosegue Origene, se per quest'ultimo qualcuno non credesse alla storia dal momento che si basa su un apocrifo di Isaia, deve prestare fede alla *Lettera agli Ebrei*[139]. In essa si riferisce anche della morte di Zaccaria avvenuta «tra il santuario e l'altare», di cui ha dato testimonianza il Signore stesso (cfr. Mt 23, 35) conferendo in questo modo autorità a una scrittura non trasmessa tra i libri accolti, ma servendosi verosimilmente di una scrittura apocrifa[140].

Negli stessi anni Origene affrontava il medesimo tema nella corrispondenza con Giulio Africano, il quale si era meravigliato che l'Alessandrino si fosse avvalso di un passo di Susanna, considerato non autentico, nell'ambito di una discussione pubblica[141]. Per spiegare l'assenza della storia di Susanna nel libro di *Daniele*, Origene afferma che i Giudei hanno eliminato dai libri santi tutto ciò che poteva risultare

[137] Orig., *comm. Mt. series* 28 (GCS 11, 49-51). Cfr. Crespo Losada 2014, 44-50.

[138] Orig., *comm. Mt.* 10, 18 (SC 162, 224-226).

[139] *Ibidem* 10, 18 (SC 162, 224-226): Καὶ Ἡσαίας δὲ πεπρῖσθαι ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἱστόρηται. Εἰ δέ τις οὐ προσίεται τὴν ἱστορίαν, διὰ τὸ ἐν ἀποκρύφῳ Ἡσαΐᾳ αὐτὴν φέρεσθαι, πιστευσάτω τοῖς ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους οὕτω γεγραμμένοις...

[140] *Ibidem* 10, 18 (SC 162, 226): ...ὡς ὁ Σωτὴρ ἐδίδαξε μαρτυρῶν, ὡς οἶμαι, γραφῇ οὐ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημευμένοις βιβλίοις, εἰκὸς δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ.

[141] Orig., *epist. Afric.* 13 (9) (SC 302, 542-544).

un'accusa nei confronti degli antichi [142]; pur tuttavia, qualche traccia se ne è conservata negli apocrifi (ἐν ἀποκρύφοις). Per portare un esempio l'esegeta alessandrino cita l'episodio del martirio di Isaia, attestato dalla *Lettera agli Ebrei*, ma completamente sparito dai libri santi. Nonostante ciò, è chiaro (σαφές) che le tradizioni (αἱ παραδόσεις) confermano che il profeta Isaia fu segato e testimonianza di ciò si trova in un apocrifo (ἔν τινι ἀποκρύφῳ).

Anche Gerolamo, seguendo d'appresso l'insegnamento origeniano, conferma che la menzione di Zaccaria ucciso «tra il tempio e l'altare» provocava qualche difficoltà per l'identificazione sia del personaggio sia della fonte a cui gli evangelisti avevano attinto. Nel *Commentarius in Matheum* [143], domandandosi chi sia questo Zaccaria dal momento che le Scritture ne ricordano diversi, aggiunge di avere letto in proposito opinioni differenti dei suoi predecessori. Tra costoro alcuni vogliono che costui sia identificato con il padre di Giovanni trovando sostegno «nei vaneggiamenti degli apocrifi» [144]; ma poiché tale ipotesi non gode dell'autorità che proviene dalle Scritture, va decisamente rigettata. La conclusione di Gerolamo è, dunque, diametralmente opposta a quella cui era giunto in precedenza Origene. Il maestro alessandrino, infatti, se non trovava alcuna scrittura (γραφαί) in cui era narrata la vicenda di Zaccaria, conosceva tuttavia «una tale tradizione» (τοιαύτη τις παράδοσις); e conscio del fatto che alcuni avrebbero potuto non prestare fede a una tradizione di tale genere, chiedeva a costoro ragione del significato delle parole di Gesù riferite da Matteo [145].

Per quanto riguarda la prova della morte dei profeti, l'autore priscillianista si inserisce dunque nel solco di una tradizione consolidata, come attesta il frequente ricorso di Origene a essa, anche se tale tradi-

[142] La medesima argomentazione si riscontra in Ippolito, cfr. *in Dan.* 13-14 (SC 14, 81-82): (dopo la citazione di Dn 13, 4-6) Ταῦτα μὲν οὖν οἱ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντες βούλονται νῦν περικόπτειν τῆς βίβλου, φάσκοντες μὴ γεγενῆσθαι ταῦτα ἐν Βαβυλῶνι, αἰσχυνόμενοι τὸ ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν γεγενημένον.

[143] Hier., *in Matth.* IV *ad* 23, 35 (CCL 77, 219-220).

[144] *Ibidem: Alii Zachariam patrem Iohannis intellegi uolunt, ex quibusdam apocryphorum somniis adprobantes, quod propterea occisus sit, quia Saluatoris praedicarit aduentum.* Cfr. Bardy 1934, 160-161.

[145] Orig., *comm. Mt. series* 25 (GCS 38, 42-43, scolio Π 268, 1): ἀλλ' εἰκὸς Ζαχαρίαν νῦν λέγεσθαι τὸν Ἰωάννου πατέρα, περὶ οὗ ἀπὸ μὲν γραφῶν δεῖξαι οὐκ ἔχομεν... ἀλλ' ἦλθεν εἰς ἡμᾶς τοιαύτη τις παράδοσις, ὡς...

zione all'inizio del V secolo cominciava a essere messa in discussione da parte di Gerolamo.

1.3.d. Nel seguito della sua dimostrazione, il nostro autore nota che in un passo del vangelo di *Matteo* (Mt 2, 15) sono riportate le seguenti parole attribuite a un profeta: *Ex Aegypto uocaui filium meum*, la cui profezia si è realizzata nel Signore. Ma poiché di ciò non si legge nelle Scritture canoniche, si apre un serio problema: come si può condannare un libro la cui veridicità è testimoniata, oltre che dalla realizzazione della profezia, anche dalla citazione di un testo canonico? [146]

Il problema riguardante alcune citazioni riportate nel NT di cui non si trova traccia nell'Antico [147] sembra avere svolto un ruolo rilevante, in particolare nella seconda metà del IV secolo, a causa di coloro che si avvalevano di tale argomentazione per cercare di far passare come ortodossi e ispirati alcuni scritti eretici. Ne troviamo cenno in Atanasio, il quale ricorda che quando si dice «come è scritto», ma non si indica dove tale parola compaia o chi l'abbia pronunciata, «nondimeno noi che leggiamo sappiamo a che proposito ciò è scritto nelle Scritture»; invece, secondo gli eretici, se un passo, come ad esempio quello di 1 Cor 2, 9, non si ritrova tale e quale nelle Scritture, esso deve dipendere chiaramente dagli apocrifi [148].

Una obiezione molto simile è sviluppata ampiamente e a più riprese da Gerolamo. Negli anni 395/6 nella lettera-trattato *De optimo genere interpretandi* a Pammachio, per difendere il proprio metodo di traduzione, ricorda che anche i Settanta, gli evangelisti e gli apostoli hanno tradotto i libri sacri *ad sensum* e non alla lettera. Tale circostanza ha causato nei testi sacri alcune apparenti incongruenze, di cui Gerolamo cita un lungo elenco; tra esse troviamo il versetto di *Matteo* in questione. Così com'è trasmesso, il versetto non si legge nei mss. latini o greci; ma se si risale all'originale ebraico, la profezia si può leggere in Os 11, 1 [149]. La medesi-

[146] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 48, 1-17).

[147] Cfr. Lc 11, 49; 1 Cor 2, 9; Jac 4, 5; Jud 9, 14.

[148] Athan., *epist. fest.* 39 (CSCO 151, 39).

[149] Hier., *epist.* 57, 7 (CSEL 54, 514-515): *Hoc nostri codices non habent, sed in Osee propheta iuxta Hebraicam scribitur ueritatem:* Quia puer Israhel, dilexi eum et ex Aegypto uocaui filium meum. *Pro quo in eodem loco Septuaginta transtulerunt:* Quia paruulus est Israhel, et dilexi eum et ex Aegypto uocaui filios eius. Cfr. Pieri 2007.

ma argomentazione è ripresa dallo Stridonense una decina d'anni dopo nel *Commentario su Osea* [150]. Il caso del passo di Mt 2, 14-15 è ricordato da Gerolamo assieme con altri anche nella prefazione alla traduzione dall'ebraico del *Pentateuco*; egli rammenta che ciò che l'ha spinto a intraprendere questa ardua impresa è l'autorità di evangelisti e apostoli, i quali hanno letto molte cose dell'AT che non trovano riscontro negli esemplari comunemente diffusi, ma si trovano nell'ebraico. Se nella *Lettera* 57 a Pammachio e nel *Commentario su Osea* la spiegazione di Gerolamo si ferma a questo punto, qui egli aggiunge un'importante notizia circa un uso invalso nella penisola iberica: coloro che non comprendono la necessità di risalire all'ebraico «seguono i deliri degli apocrifi e preferiscono le fole iberiche ai libri autentici» [151].

La giustificazione degli apocrifi basata sulle citazioni anonime del NT, che stando alle testimonianze di Atanasio e Gerolamo risulta diffusa tra la fine del IV e l'inizio del V secolo sia in Oriente sia in Occidente,

[150] Hier., *in Os*. 3, 11, 1 (CCL 76, 121): *Pro eo quod nos diximus:* ex Aegypto uocaui filium meum, *Septuaginta transtulerunt* ex Aegypto uocaui filios eius, *quod in hebraico non habetur; nullique dubium est Mattheum de hoc loco sumpsisse testimonium iuxta hebraicam ueritatem.*

[151] Hier., *praef. Vulg. pent.* 2 (SC 592, 306) = *in Rufin.* 2, 25 (SC 303, 174): *...quod multi ignorantes apocryphorum deliramenta sectantur et Hiberas nenias libris authenticis praeferunt.* Altri riferimenti analoghi di Girolamo sulle citazioni anonime dell'AT nel NT che figurano invece nell'originale ebraico, senza che si debba ricorrere all'autorità degli apocrifi non riconosciuta dalla Chiesa, si trovano negli anni precedenti nella *Lettera* 20 a Damaso (a. 383), nel *De uiris illustribus* (aa. 392-393), e negli anni 394-396 nel prologo alla traduzione dei libri delle *Cronache* e del libro di *Esdra*. Cfr. Hier., *epist.* 20, 2 (CSEL 54, 105): *Nam quomodo illud neque in Graecis neque in Latinis codicibus possumus inuenire:* ut compleretur id, quod dictum est per prophetas: quoniam Nazaraeus uocabitur (Mt 2, 23); *et illud:* ex Aegypto uocaui filium meum (Mt 2, 15), *ita et nunc ex Hebraeis codicibus ueritas exprimenda est*; *uir. ill*. 3, 3-4 (ed. A. Ceresa-Gastaldo, 80): *In quo animaduertendum, quod ubicumque euangelista siue ex persona sua siue ex persona Domini Saluatoris ueteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum auctoritatem, sed Hebraicam. E quibus illa duo sunt:* Ex Aegypto uocaui filium meum, *et:* Quoniam Nazaraeus uocabitur; *praef. Vulg. paral.* (Hebr.) 3 (SC 592, 352-354): *Scripsi nuper librum* De optimo genere interpretandi, *ostendens illa de Euangelio... Certe Apostoli et Euangelistae Septuaginta interpretes nouerant, et unde eis haec dicere quae in Septuaginta non habentur?... Vtique scriptum est quod Saluator scriptum esse testatur. Vbi scriptum est? Septuaginta non habent, apocrypha nescit Ecclesia; ad Hebraeos igitur reuertendum est, unde et Dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt*; *praef. Vulg. Ezr.* 2 (SC 592, 362): *Si quis autem Septuaginta uobis opposuerit interpretes, quorum exemplaria uarietas ipsa lacerata et euersa demonstrat, nec potest utique uerum adseri quod diuersum est, mittite eum ad Euangelia, in quibus multa ponuntur quasi de Veteri Testamento, quae apud Septuaginta interpretes non habentur, uelut illud:* Quoniam Nazareus uocabitur, *et:* Ex Aegypto uocaui filium meum, *et:* Videbunt quem conpunxerunt, *multaque alia quae latiori operi reseruamus; et quaerite ab eo ubi scripta sint cumque proferre non potuerit, uos legite de his exemplaribus quae nuper a nobis edita maledicorum cotidie linguis confodiuntur.*

in particolare nella penisola iberica, non nacque tuttavia in questo periodo, ma aveva come illustre antecedente Origene. Il maestro alessandrino, infatti, in diverse occasioni sostiene la legittimità di ricorrere a libri «non manifesti» o a «tradizioni» che possono risultare utili a spiegare e a dimostrare passi delle Scritture canoniche (*ad demonstrationem scripturarum nostrarum*), ma che non devono essere usati per confortare la dottrina cattolica [152].

Oltre al caso già citato di Mt 2, 15, numerosi sono gli altri esempi addotti da Origene. È il caso di Mt 27, 9-10 dove si riferisce di una profezia di Geremia [153]: poiché nelle Scritture giudaiche e accettate dalla Chiesa non c'è scritto nulla di simile, o si tratta di un errore dell'evangelista che ha confuso Geremia con Zaccaria, oppure è scritto in un libro «segreto» di Geremia. L'Alessandrino ammonisce che nessuno deve scandalizzarsi di ciò, dal momento che anche l'apostolo Paolo ha attinto ai libri «segreti», come attestano i due passi di 1 Cor 2, 9 e 2 Tm 3, 8 [154]. Ma la preferenza di Origene accordata al libro segreto di Geremia non è condivisa da Gerolamo, il quale nel suo *Commentarius in Matheum*, pur dovendo molto all'Alessandrino come si è detto, propende per ritenere che il passo derivi da Zaccaria [155].

I due passi paolini sopra citati sono due testimoni importanti nella dimostrazione di Origene, il quale vi ricorre in due occasioni per confermare la legittimità della lettura dei libri esclusi dal canone [156]. Infatti, il

[152] Orig., *comm. Mt. series* 28 (GCS 38, 51): *Oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum suscipiamus… nec omnia abiciamus quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum, magni ergo uiri est audire et adinplere quod dictum est:* omnia probate, quod bonum est tenete*… nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas*. Cfr. Ruwet 1944, 314-320; 325-327.

[153] Orig., *comm. Mt. series* 117 (GCS 38, 249-250).

[154] *Ibidem*: *sed quoniam quod post haec dicit euangelista (tunc impletum est quod dictum fuerat per Hieremiam prophetam dicentem quae scripta sunt:* Mt 27, 9-10), *non inuenitur hoc Hieremias alicubi prophetasse in libris suis qui uel in ecclesiis leguntur uel apud Iudaeos referuntur - si quis autem potest scire, ostendat ubi sit scriptum. suspicor autem aut errorem esse scripturae et pro Zacharia positum Hieremiam, aut esse aliquam secretam Hieremiam scripturam, in qua scribitur.... si autem hoc dicens aliquis aestimat se offendere, uideat ne alicubi in secretis Hieremiae hoc prophetetur, sciens quoniam et apostolus scripturas quasdam secretorum profert...*

[155] Hier., *in Matth.* IV *ad* 27, 10 (CCL 77, 264): *Hoc testimonium in Hieremia non inuenitur, in Zacharia uero... quaedam similitudo fertur... Legi nuper in quodam hebraico uolumine quem Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit Hieremiae apocryphum in quo haec ad uerbum scripta repperi. Sed tamen mihi uidetur magis de Zacharia sumptum testimonium...*

[156] Orig., *comm. Mt. series* 117 (GCS 38, 249); *comm. Mt. series* 28 (GCS 38, 51): *...aut quomodo abdicet illud quod ad Timotheum Paulus protulit dicens:* sicut Iamnes et Mambres

versetto di 1 Cor 2, 9 (*quod oculus non uidit nec auris audiuit*)[157], non incluso *in nullo regulari libro,* si legge nel libro «segreto» di Elia, mentre quello di 2 Tm 3, 8 (*sicut Iamnes et Mambres restiterunt Moysi*), non compreso *in publicis libris*, è presente in un libro «segreto» intitolato *Libro di Iamnes e Mambres*. Origene, infine, non rinuncia a polemizzare contro coloro che per la presenza di un versetto tratto da un testo «segreto» hanno osato ricusare la *Lettera a Timoteo*, senza peraltro riuscirci; con una punta di sarcasmo aggiunge che nessuno ha, invece, mai rifiutato per un simile motivo la *Prima Lettera ai Corinti*[158].

Nel prologo al *Commentario sul Cantico dei Cantici* (aa. 240-244), pervenutoci nella traduzione latina di Rufino, Origene ricorda che le Scritture raccontano di cinquemila cantici attribuiti a Salomone (1 Rg 5, 12 = 4, 32), dei quali uno soltanto se ne possiede, mentre gli altri non solo non sono in uso, ma neppure se ne ha notizia[159]. Ma ciò non stupisce affatto Origene che sa bene che nelle Scritture divine si menzionano numerosi libri di cui non è tramandata alcuna attestazione, e adduce due spiegazioni: tali letture sono state eliminate dallo Spirito Santo perché contenevano dottrine che superavano le capacità di comprensione umana, oppure perché, essendo desunte da testi detti «apocrifi» e contenendo dottrine contrarie alla fede, non sono state ammesse *ad auctoritatem*. Tuttavia, numerosi e chiari a tutti sono gli esempi degli apostoli e degli evangelisti che hanno inserito nel NT passi non contenuti nelle Scritture

restiterunt Moysi, sic et isti resistunt ueritati? *nec enim scimus in libris canonizatis historiam de Iamne et Mambre resistentibus Moysi. si autem aspiciat et quod ad Corinthios prima positum est:* quae oculus non uidit nec auris audiuit*, numquid poterit haec omnia aliquis abdicare?* Cfr. Ruwet 1949, 517-519; Marin 1980, 216-217.

[157] Questo versetto viene citato con una certa frequenza nella letteratura apocrifa, cfr. *Euangelium Thomae copticum, logion* 17; *Acta Petri* 39, 3; *Acta Thomae* 36; *Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii* 1, 1.

[158] Orig., *comm. Mt. series* 117 (GCS 38, 249): *...sciens quoniam et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi:* quod oculus non uidit nec auris audiuit*; in nullo enim regulari libro hoc positum inuenitur, nisi in secretis Eliae prophetae. Item quod ait:* sicut Iamnes et Mambres restiterunt Moysi *non inuenitur in publicis libris, sed in libro secreto qui suprascribitur liber Iamnes et Mambres. Vnde ausi sunt quidam epistulam ad Timotheum repellere quasi habentem in se textum alicuius secreti, sed non potuerunt; primam autem epistolam ad Corinthios propter hoc aliquem refutasse quasi adulterinam, ad aures meas numquam peruenit*.

[159] Orig., *comm. Cant., prol.* (GCS 33, 87): *Ex his ergo quinque milibus canticis uolunt uideri hoc unum canticum, quod habemus in manibus, sed ista quando uel ubi sint cantata, non solum ad usum, sed ne ad notitiam quidem peruenit ecclesiarum Dei.*

canoniche, bensì tratti dagli apocrifi [160]. In questo caso, a differenza dei *Commentari a Matteo* (aa. 244-249) [161], la conclusione non è conciliante verso gli apocrifi, ai quali non bisogna accostarsi per non spostare quei confini eterni che i Padri hanno stabilito (cfr. Prv 22, 28) [162].

Non si può, tuttavia, stabilire con assoluta certezza se questa posizione di Origene sia frutto di un atteggiamento più cauto in età matura nei confronti degli apocrifi, che pure è stato rilevato [163], oppure se non dipenda piuttosto dall'intervento del traduttore latino teso a rendere il pensiero del maestro alessandrino compatibile con l'ortodossia cattolica. Senza addentrarci nella complicata questione circa l'affidabilità delle traduzioni origeniane di Rufino, pare certo che quest'ultimo, dedicatosi alla traduzione del *Commentario sul Cantico* negli ultimi anni della sua vita (410 c.), sia intervenuto in qualche misura a rettificare alcune espressioni [164]. Tale operazione può in buona misura essere stata causata dalla potente campagna che Gerolamo aveva da tempo scatenato contro l'origenismo in generale e in particolare contro la sua posizione circa l'utilizzo e la giustificazione degli apocrifi. Proprio a Origene si rivolge,

[160] *Ibidem* (GCS 33, 87-88): *Operosum est autem et procul ab opere proposito, si uelimus nunc requirere, quam multorum librorum commemoratio fiat in Scripturis diuinis, quorum lectio nobis nulla omnino est tradita. Sed neque apud Iudaeos quidem haberi usum huiusmodi reperimus lectionum, quas siue pro eo, quod aliqua supra humanam intellegentiam continebant, placuit Spiritu sancto auferri de medio, siue quod scripturis his, quae appellantur apocryphae pro eo, quod multa in iis corrupta et contra fidem ueram inueniuntur, dari maioribus non placuit locum nec admitti ad auctoritatem... Illud tamen palam est multa uel ab Apostolis uel ab euangelistis exempla esse prolata et Nouo Testamento inserta, quae in his Scripturis, quas canonicas habemus, numquam legimus, in apocryphis tamen inueniuntur, et euidenter ex ipsis ostenduntur assumpta.*

[161] Cfr. Eus. Caes., *hist. eccl.* 6, 36, 2 (SC 41, 138). Secondo Nautin (1977, 381) Origene compose i tomi del commentario al Cantico tra la primavera del 245 e la primavera dell'anno seguente; mentre il commentario a Matteo fu composto nel 249.

[162] Orig., *comm. Cant., prol.* (GCS 33, 88): *Sed nec sic locus apocryphis dandus est; non enim transferendi sunt termini aeterni, quos statuerunt patres nostri. Potuit enim fieri, ut Apostoli uel euangelistae sancto spiritu repleti sciuerint, quid adsumendum esset ex illis Scripturis quid uero refutandum; nobis autem non est absque periculo aliquid tale praesumere, quibus non est tanta spiritus abundantia.*

[163] Ruwet 1944, 332-334; Junod (1984, 120-121) ritiene che questa teoria di Ruwet sull'evoluzione dell'atteggiamento di Origene verso gli apocrifi, falsata da preoccupazioni confessionali, vada in parte ridimensionata.

[164] A Rufino si deve ad esempio l'inserzione dell'espressione «nel canone» secondo Junod 1984, 118 nota 28. Alcune modificazioni sono state introdotte da Rufino anche nella traduzione della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea nel capitolo dove si parla del canone delle Scritture secondo Origene (*hist. eccl.* 6, 25), cfr. Duval 1992, 71-73; cfr. anche Gallagher 2014, 6-8, e Gallagher 2016 sulla lista dei libri del NT nella traduzione rufiniana della *Omelia VII su Giosuè* di Origene.

infatti, l'osservazione di Gerolamo quando condanna «alcuni» che, non trovando riscontro nelle Scritture per la citazione di 1 Cor 2, 9, «sono soliti a questo proposito andare dietro ai deliri degli apocrifi e affermare che il versetto è stato tratto dall'*Apocalisse di Elia*» mentre lo si legge in *Isaia* secondo l'originale ebraico [165].

Anche in questo caso, dunque, l'autore priscillianista dimostra di sfruttare argomentazioni che appartengono a una tradizione ben documentata in Origene [166] e sottoposta a forti critiche tra la fine del IV e il principio del V secolo.

1.3.e. Nel prosieguo della sua argomentazione il nostro autore fornisce ulteriori esempi circa la presenza nel NT di citazioni non altrimenti attestate. In due distinti passi scritturistici Paolo (Act 20, 35) e Daniele (Dn 13, 5) riferiscono di alcune parole che il Signore ha pronunciato e di cui nelle Scritture canoniche non si legge nulla. Seguono altri esempi dello stesso tenore: chi è il profeta cui si riferisce Ez 38, 14. 17: *Haec dicit dominus ad Gog 'tu es de quo locutus sum in diebus antiquis per manus seruorum meorum profetarum'?* [167] E dove sono gli scritti dei profeti Natan, Achia di Silo, Ledam, Ieu figlio di Anani, Samia, Edom, Giuda e Manasse, nominati in diversi passi del secondo libro dei *Paralipomeni* (2 Par 20, 34; 9, 29; 12, 15; 13, 22; 25, 26; 28, 26; 33, 18-19)? [168]

Come si è detto per Origene, anche Agostino è a conoscenza del fatto che la Scrittura cita spesso opere di profeti di cui non si trova traccia nel canone. Dopo avere ricordato che numerosi furono i profeti, anche se solo un piccolo numero dei loro scritti è ritenuto canonico presso giudei e cristiani [169], nel passo già evocato del libro XVIII del *De ciuitate Dei* dove fa cenno a Enoc citato da Giuda, Agostino nota che nella stessa storia dei re di Giuda e di Israele (*in ipsa historia regum Iuda et regum Israel*, cfr. 2 Par 25, 26), che riferisce vicende cui i cristiani prestano fede

[165] Hier., *epist.* 57, 9 (CSEL 54, 519-520): *Solent in hoc loco apocryphorum quidam deliramenta sectari et dicere, quod de Apocalypsi Heliae testimonium sumptum sit, cum in Isaia iuxta Hebraicum ita legatur*... Cfr. Canellis 2017, 106.

[166] Brakke (1997, 413; 2010, 50) ritiene che il cristianesimo egiziano sfruttasse questo versetto paolino per giustificare la lettura degli apocrifi.

[167] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 50, 5-12).

[168] *Ibidem* (CSEL 18, 50, 12 - 51, 7).

[169] Aug., *ciu*. 18, 26 (CCL 48, 617): *Vsque ad hoc tempus prophetas habuit populus Israel; qui cum multi fuerint, paucorum et apud Iudaeos et apud nos canonica scripta retinentur*.

in virtù dell'autorità canonica, sono menzionati anche moltissimi altri fatti (*commemorantur plurima*), che non trovano in questa storia una adeguata esposizione. Aggiunge poi che per questi ultimi si rinvia ad altri libri scritti da profeti (*in libris dicuntur aliis inueniri, quos prophetae scripserunt*), di cui si riferisce talvolta anche il nome; tuttavia, tali libri non si trovano nel canone accolto dal popolo di Dio. Agostino confessa di non conoscere il motivo di ciò (*cuius re, fateor, causa me latet*), e conclude che bisogna distinguere le opere che i profeti scrissero *sicut homines* con coscienza storica da quelle scritte *sicut prophetae* sotto ispirazione divina: le prime vanno attribuite ai profeti stessi, mentre le seconde a Dio che ha parlato per mezzo loro [170].

Come il nostro autore, anche Agostino avverte la difficoltà di giustificare la citazione canonica di profeti e profezie altrimenti ignote; ma anziché concludere come il priscillianista che ciò costringe a ricorrere agli apocrifi, il vescovo di Ippona si astiene dal motivare tale assenza e ricorre all'imperscrutabilità del disegno divino.

1.3.f. Ancora nel *Liber de fide de apocryfis*, l'autore ricorda l'episodio della distruzione del tempio e dell'incendio delle Scritture, una perdita alla quale rimediò Esdra che riscrisse l'intero complesso dei libri sacri [171]; ma sebbene si leggano le Scritture in questa versione restaurata di Esdra, tuttavia non è in un libro canonico che si legge del suo intervento riparatore [172].

È da notare che nel capitolo 14 di 4 *Esdra*, dove si narra dell'ordine di Dio di restaurare le Scritture in quaranta giorni, in conclusione è

[170] Aug., *ciu*. 18, 38 (CCL 48, 633-634): *...quando quidem in ipsa historia regum Iuda et regum Israel, quae res gestas continet, de quibus eidem scripturae canonicae credimus, commemorantur plurima, quae ibi non explicantur et in libris dicuntur aliis inueniri, quos prophetae scripserunt, et alicubi eorum quoque profetarum nomina non tacentur; nec tamen inueniuntur in canone, quem recepit populus Dei. cuius rei, fateor, causa me latet, nisi quod existimo etiam ipsos, quibus ea, quae in auctoritate religionis esse deberent, sanctus utique Spiritus reuelabat, alia sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas ispiratione diuina scribere potuisse, atque haec ita fuisse distincta, ut illa tamquam ipsis, ista uero tamquam Deo per ipsos loquenti iudicarentur esse tribuenda...*

[171] Per la diffusione di tale tradizione cfr. Kaestli 1984, 71-102; cfr. *infra* 2.2.3.d. Da notare che, nella polemica pagano-cristiana circa l'anteriorità di Omero o Mosè, anche Porfirio, riconoscendo l'anteriorità di Mosè, sosteneva che i suoi scritti erano andati perduti e che quelli che andavano sotto il suo nome erano opera di Esdra; cfr. Pépin 1966, 231-234.

[172] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 52, 12-18).

scritto che furono completati novantaquattro libri che Dio dispose di distinguere in due gruppi: i primi ventiquattro, che costituiscono il canone ebraico, destinati a tutti, i rimanenti settanta destinati ai soli saggi di Israele [173]. La menzione dell'esistenza di questi ultimi scritti, generalmente identificati con testi pseudepigrafi di tenore apocalittico [174], avrebbe potuto fornire al nostro autore ulteriori argomenti per la propria causa, difendendo i libri ispirati esclusi dal canone, ma il fatto che non se ne serva potrebbe significare che egli non avesse notizia del testo di 4 *Esdra* nella sua compiutezza e la sua conoscenza fosse limitata alla sola circostanza dell'incendio e del restauro delle Scritture [175]. Oppure proprio la lettura di questo testo potrebbe avere suggerito all'autore priscillianista la suddivisione delle Scritture tra la selezione canonica e la *massa* degli scritti ispirati, ma trattandosi di uno scritto al di fuori del canone la prudenza potrebbe averlo indotto a sostituirlo con un testimone canonico, ovvero il passo di Rm 11, 16, inteso secondo una interpretazione originale.

Più di tre secoli dopo Priscilliano, proprio dell'episodio relativo a Esdra si servì Beda per giustificare la scomparsa dei libri profetici, di cui Agostino non sapeva darsi ragione. Nel secondo libro della *Spiegazione allegorica sui profeti Esdra e Neemia* [176] egli sostiene che Esdra dopo l'incendio restaurò non solo la Legge di Mosè, ma anche tutta la successione della Sacra Scrittura (*omnem sacrae scripturae seriem*), riscrivendola nel modo in cui gli sembrava conveniente per i lettori (*quae... prout sibi uidebatur legentibus sufficere rescripsit*). Di conseguenza, Esdra intervenne sulle Scritture da un lato con le aggiunte ritenute opportune, come Dt 34, 10 e 1 Rg 9, 9, dall'altro con omissioni di interi libri che erano un tempo conservati presso i giudei; di questi libri nella Sacra Scrittura non resta ormai nient'altro se non il solo ricordo del loro nome [177]. Dopo avere riportato gli esempi di Nm 21, 14 dove è citato

[173] 4 Esr 14, 44-46: *Scripti sunt autem in quadraginta diebus libri nongenti quattuor. Et factum est cum completi essent quadraginta dies, et locutus est Altissimus dicens: priora quae scripsisti in palam pone, et legant digni et indigni. Novissimos autem septuaginta conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo.*

[174] Kaestli 1984, 94; Dorival 1988, 116.

[175] Questo contro l'ipotesi di Kaestli 1984, 74-75.

[176] Beda, *In Ezram et Neemiam prophetas allegorica expositio* 2, 791-821 (CCL 119A, 307-308).

[177] *Ibidem* 2, 803-806 (CCL 119A, 307-308): *non nulla autem integra uolumina quae quondam*

un *Liber bellorum domini* e di Jos 10, 13 dove è citato un *Liber iustorum*, Beda afferma che nei *Re* e nei *Paralipomeni* sono ricordati i libri storici dei profeti Achia Silonita, Semia Addo, Natan, Ieu figlio di Anani che avrebbe scritto un *Liber regum Israel* (cfr. 2 Par 9, 29; 12, 15; 32, 32; 1 Rg 16, 1-7), e molti altri scritti dei quali oggi si dice che non è possibile trovare alcuna traccia [178].

Dalle testimonianze di Agostino e di Beda, il quale dichiara di basarsi su tradizioni precedenti [179], si ricava che la menzione dei libri di alcuni profeti altrimenti ignoti aveva creato agli antichi qualche difficoltà. Ognuno a suo modo ne aveva proposto una spiegazione: se Agostino era ricorso alla imperscrutabile volontà divina che ha determinato la scomparsa di alcuni testi, Beda era risalito alla restaurazione delle Scritture a opera di Esdra; a differenza di costoro, per l'autore priscillianista la menzione di profeti ignoti costituiva un'ulteriore prova per giustificare il ricorso agli apocrifi.

1.3.g. Il nostro autore nella parte finale dello scritto, dopo altri ragionamenti, conclude la sua argomentazione con l'esempio di Paolo, il quale concede la libertà di leggere tutto ciò che riguarda Cristo quando nella *Lettera ai Colossesi* (Col 4, 16) sollecita a leggere la *Lettera ai Laodicesi* [180].

Le conclusioni che l'autore trae da questo e da tutti gli esempi precedentemente addotti sono presentate sotto forma di interrogativi che egli pone a coloro che intendono negare la validità di tali argomentazioni. Bisogna forse condannare l'apostolo che sollecita una lettura apocrifa? Come si potrà sperare nei beni futuri se non solo si rifiutano, ma addirittura si condannano quegli scritti che anche gli apostoli hanno letto e am-

in populo Israhel habebantur intacta reliquerit quorum ideo nunc nil aliud in sacra scriptura quam nominis tantum memoria habeatur.

[178] *Ibidem* 2, 808-813 (CCL 119A, 308): *sed et in regum et paralipomenon uolumine commemorantur libri historici prophetarum Achiae Silonitis et Semeiae Addo et Nathan Esaiae quoque et Hieu filii Anani de quo dicitur quia librum regum Israhel scripserit et multa alia e quibus omnibus dicunt hodie nulla uspiam posse uestigia repperiri.*

[179] *Ibidem* 2, 796. 812 (CCL 119A, 307-308): *ferunt... dicunt...*

[180] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 12-17). Secondo Epifanio i marcioniti erano soliti leggere l'*Epistola ai Laodicesi*, cfr. Epiphan., *pan*. 42, 9, 4 (GCS 31, 105): ἔχει δὲ καὶ τῆς πρὸς Λαοδικέας λεγομένης μέρη. Harnack (1923, 235-245) giudicava l'opera un falso marcionita della seconda metà del II secolo, ipotesi confermata dall'accurato studio di Norelli (2001a, 45-90).

mirato? Infine, riallacciandosi a quanto espresso a proposito della prima testimonianza canonica addotta, quella della *Lettera di Giuda*, conclude che solamente due sono le possibili scelte: o accogliere la testimonianza degli scritti condannati o non accettare neppure l'autorità di chi se ne è servito [181].

È da notare che per concludere la propria dimostrazione l'autore del *Liber de fide de apocryfis*, contrariamente a quanto aveva fatto in precedenza, si serve di un versetto come quello paolino di Col 4, 16 che, pur essendo perfettamente coerente al contesto della difesa degli apocrifi, tuttavia non gode di una tradizione in questo senso. Infatti, mentre, come si è visto, per quanto riguarda gli altri esempi canonici, già alcuni scrittori cristiani se ne erano serviti per giustificare la lettura degli apocrifi, nessuno, a quanto risulta dalle mie indagini, si è basato sul passo di Paolo, un testo non meno eloquente dei precedenti nell'attestare l'esistenza di testi non compresi nel canone.

1.3.h. Ma pure di fronte a tante prove tratte dai testi canonici, l'autore si avvede che gli avversari potranno non essere ancora convinti, tanto che già anticipa la loro obiezione: *Vltra nihil quaeras! Sufficit te legere quod in canone scribtum est* [182]. Anche il nostro autore si sarebbe lasciato facilmente persuadere da queste parole, se non lo avesse incalzato quell'espressione di Luca tratta dagli *Atti degli apostoli*: *addiscipuli pariter conferebant inter se scribturas, si ita esset* (Act 17, 11) [183]. Egli conclude perciò che si deve condannare chi non presta credito alle parole degli apostoli, mentre non si può dichiarare colpevole chi consolida la fede con la testimonianza delle Scritture e non trascura nessuno scritto che possa rappresentare un baluardo contro il diavolo. È il *sermo diuinus* stesso che ha parlato per mezzo dei profeti: l'autore, perciò, sente il dovere di leggere i profeti e credere a Dio. Non è l'uomo che può operare una scelta sulla Scrittura divina, dal momento che essa gli è stata affidata direttamente da Dio [184].

[181] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 18 – 56, 6).

[182] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 53, 4-5). Cfr. l'accusa, più volte menzionata, rivolta ai priscillianista di cui si riferisce in *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 42, 12): *«Damnanda damnentur, superflua non legantur»*.

[183] Su questa citazione cfr. *infra* 4.2.2.

[184] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 48, 17-19): *Scribtura dei res solida, res uera est nec ab homine electa, sed homini de deo tradita.*

A chi si ostina a negare tutto ciò, si addice quell'episodio evangelico in cui il Signore, rispondendo al fariseo, afferma che se anche tacessero i suoi discepoli, sarebbero le pietre a gridare osanna (Lc 19, 37-40); se perfino le pietre, cose sterili e morte, potevano gridare la testimonianza di Dio, perché mai si deve negare che l'abbiano fatto le lingue degli uomini santi? Perché allora si devono respingere le loro profezie se gli apostoli stessi hanno insegnato «a non estinguere lo Spirito e a non rifiutare le profezie» (1 Th 5, 19-20) [185]?

1.3.i. In tutti e tre gli scritti che aprono la raccolta si sottolinea che non è possibile accostarsi agli scritti apocrifi senza usare cautela, dal momento che è noto che in taluni sono presenti delle sezioni che non concordano con la dottrina ortodossa. Tali sezioni vanno considerate interpolazioni a opera di scismatici e eretici, i quali hanno inserito le proprie fallaci interpretazioni tra le parole divine, mescolando concetti falsi a quelli veri, commenti menzogneri alle verità cattoliche [186]. È perciò necessario stare in guardia e condannare tutto ciò che è scritto *contra canonem et contra fidem catholicam* [187]; e bisogna cancellare e respingere ogni passo in cui gli eretici hanno aggiunto espressioni che non concordano con i profeti e i vangeli [188].

Tuttavia, come specifica l'autore del *Liber de fide de apocryfis* il timore di incorrere nelle falsificazioni introdotte dagli eretici non deve indurre, come insegna il Vangelo, a perdere anche il buon raccolto per eliminare la zizzania; è meglio mietere il raccolto, selezionando la buona messe dalla zizzania, piuttosto che a causa di questa restare privi di tutto il raccolto: *meliusque est zezania de frugibus tollere quam spem boni fructus propter zizania perdidisse* (cfr. Mt 13, 29) [189]. La zizzania è opera del dia-

[185] *Ibidem* (CSEL 18, 54, 14-29): *…in quo si talibus apud se gloria est, quomodo nos diuinas sanctorum respuimus profetationes et, dum oboedimus uoluntatibus nostris, his qui deum profetauerint inuidemus relinquentes apostolica praecepta dicentia:* Spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare?

[186] *Lib. apol.* (CSEL 18, 22, 10-12): *Quae omnia secundum institutum suum scismatici uel heretici interpolantes scribturas et sensum infelicitatis suae diuinis sermonibus inserentes, falsa ueris et catholicis mendacia miscuerunt*.

[187] *Lib. ad Dam*. (CSEL 18, 42, 1-2).

[188] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 46, 22-25): *In quibus tamen omnibus libris non est metus, si qua ab infelicibus hereticis sunt inserta, delere et <quae> profetis uel euangeliis non inueniuntur consentire respuere*.

[189] *Ibidem* (CSEL 18, 46, 26-28).

volo, il quale l'ha piantata tra le buone messi per far perire insieme il buon raccolto e la gramigna, ovvero sia i pensieri giusti e veri sia quelli malvagi e empi; in questo modo si trovano esattamente sullo stesso piano sia colui che, leggendo questi testi interpolati, accoglie quanto vi è scritto in bene e quanto in male, sia colui che per eliminare ciò che è male perde anche ciò che è bene [190].

La famosa parabola matteana, in virtù della contrapposizione centrale tra grano e zizzania, fu spesso utilizzata dagli esegeti in contesti fortemente connotati da coppie antonimiche: bene/male, giusti/peccatori, pensieri buoni/pensieri cattivi, ortodossi/eretici, veri profeti/falsi profeti, uomini spirituali/uomini materiali, mentre l'applicazione alla coppia Scritture canoniche/Scritture apocrife mi pare non essere mai stata utilizzata altrove e risulta perciò originale dell'autore priscillianista [191]. Tale interpretazione si innesta sulla scia dell'interpretazione eresiologia della parabola, divenuta dominante nell'età post-costantiniana, sicché il buon grano rappresenta le Scritture canoniche e ispirate contrapposte alla zizzania, figura dei passi ereticali contenuti negli scritti apocrifi, insinuati fraudolentemente nel campo di Cristo.

Nella lettura degli apocrifi, secondo il *Liber de fide de apocryfis*, è perciò necessario da un lato estirpare ciò che gli eretici hanno interpolato, dall'altro salvare quanto in essi c'è di buono e utile per ogni fedele [192]. Questa operazione di giudizio e di discernimento, che nella parabola matteana è riservata a Dio o al suo Messia [193], nell'ottica dell'autore non è alla portata di tutti, ma è riservata a pochi. Solo i cristiani che hanno rinunciato all'uomo vecchio carnale e hanno in odio il mondo terreno essendosi interamente convertiti all'amore di Dio godono, in virtù del loro stato spirituale, dei doni e dei privilegi che li elevano al di sopra della condizione degli uomini comuni. Tale requisito permette loro di

[190] *Ibidem* (CSEL 18, 46, 28 - 47, 3): *Quod propterea cum suis inter sancta zabulus inseruit, ut, nisi sub cauto messore, cum zezaniis frux periret et bona faceret occidere cum pessimis, una sententia adstringens eum qui pessima cum bonis iungit quam qui bona cum malis perdit*.

[191] Cfr. il volume miscellaneo dedicato all'esegesi di Mt 13, 24-30 in «Cristianesimo nella storia» 26/1 (2005), in particolare per i primi tre secoli Visonà 2005, 25-64, per i secc. IV-V Lettieri 2005, 65-121, per i secc. VI-X Savigni 2005, 189-223.

[192] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 51, 21): *…diligimus meliora et deteriora respuimus.*

[193] In realtà anche nell'esegesi patristica questa originaria intenzione della parabola finì ben presto per essere tradita fino a legittimare una repressione violenta nei confronti dell'eresia, cfr. Lettieri 2005, *passim*; Savigni 2005, *passim*; Dolso 2005, 225-263.

discernere nei testi extra-canonici il buon raccolto dalla zizzania, ovvero la vera profezia dalle inserzioni ereticali. Questi uomini *sancti* sanno distinguere la menzogna nascosta tra le verità, i pensieri sacrileghi inseriti tra quelli divini, proprio come ci vuole un *cautus messor* che sia in grado di separare la buona messe dalla zizzania [194]. La lettura degli apocrifi è quindi destinata agli esperti che sanno scegliere quanto in essi va mantenuto e quanto va invece respinto, mentre non va affidata agli *inperiti*, ovvero a coloro che non sono ancora giunti a una conoscenza completa della disciplina apostolica, i quali rischierebbero altrimenti di cadere nella trappola dell'eresia [195].

Per accostarsi ai testi apocrifi sono necessarie molta cautela e grande diligenza per le difficoltà che essi presentano nella lettura; per riconoscere i testi che possono essere accolti, l'autore del *Liber de fide de apocryfis* afferma di attenersi alla *sententia apostolica*, che egli individua nell'insegnamento di Giovanni: «Ogni spirito che nega Gesù non è da Dio, ogni spirito che riconosce Cristo Gesù è da Dio» (1 Jo 4, 3. 2), poiché scrive Paolo: «nessuno, mosso dallo Spirito Santo, dice: 'Gesù è anatema', e nessuno, se non in virtù dello Spirito Santo, dice: 'Gesù Signore'» (1 Cor 12, 3) [196].

In definitiva, due sono i possibili atteggiamenti nei confronti dei testi apocrifi: o condannarli o scrutarli con cautela [197]. Gli avversari dei priscillianisti sostengono che è sufficiente quanto si legge nel canone e che non è necessario cercare in altri scritti ciò che non compare nel canone: *«Vltra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scriptum est»* [198]. Ma l'autore priscillianista si domanda se sia una colpa maggiore leggere pochi passi al di fuori del canone o non piuttosto trascurare tutti i passi

[194] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 46, 25-29): *Nec enim illi ipsi deo sancti mendacium in ueris et sacrilega amplectuntur uel detestabilia pro sanctis…*

[195] *Ibidem* (CSEL 18, 56, 6-11): *inperitis haec non committenda auribus, ne, quia ab hereticis pleraque falsata sunt, dum praetitulato nomine prophetarum in uerbis sanctorum diuinum opus quaerunt, haereticae falsitatis inruant foueam, dum apostolici sermonis non ad plenum retinent disciplinam.*

[196] *Ibidem* (CSEL 18, 51, 21 - 52, 3): *unum inter ista seruantes, ut, quoniam in huiusmodi libris, quos extra canonicorum librorum numerum ad legendi laborem diligentia retentabat adque ad conprobanda ea quae scripta in canone legimus adumpti sunt, hereticorum in pleraque sensus inuadens pugnam catholicis parans falsare maluit quam tenere, illam apostolicam feramus iure sententiam…*

[197] Cfr. *ibidem* (CSEL 18, 51, 8-15).

[198] *Ibidem* (CSEL 18, 53, 4-5).

in cui si profetizza di Dio [199]. Secondo il ragionamento degli avversari anche Paolo andrebbe condannato, dal momento che esorta i Colossesi a leggere un'epistola, quella ai Laodicesi, non compresa nel canone (Col 4, 16) [200]. Tirando poi il discorso alle estreme conseguenze, l'autore del *Liber de fide de apocryfis* obietta ai suoi avversari che se, come essi pretendono, si devono rinnegare tutti gli apocrifi, in quanto di essi si sono serviti gli eretici, ne farebbero inevitabilmente le spese anche le Scritture canoniche [201]. Non si può condannare la *prophetia sanctorum* a causa degli eretici; ciò che si deve rifiutare sono l'interpolazione subdola, l'interpretazione malvagia e l'uso perverso delle Scritture sia canoniche sia apocrife, non le Scritture in sé [202]. Se le Scritture parlano o scrivono di Cristo, se sono conservate nella tradizione e nella memoria, se non sono state rigettate dagli apostoli [203], vanno accolte secondo l'insegnamento del vangelo canonico in cui si afferma: «A voi è dato conoscere il mistero del regno di Dio» (Lc 8, 10) [204].

[199] *Ibidem* (CSEL 18, 52, 25 - 53, 2): *qualiter, rogo, pauca ex his legentes culpabiles sumus, cum magis ob hoc rei sumus, quod omnia quae de deo sunt profetata non legimus?*

[200] *Ibidem* (CSEL 18, 55, 18-19): *Aut numquid damnabilis apud uos apostolus fuit, qui epistulam quae in canone non erat discipulos suos legere permisit?*

[201] *Ibidem* (CSEL 18, 56, 19-20): *Si enim omnia quae legunt damnare uolumus, certe quae etiam in canone sunt relata damnamus.* In *lib. apol.* (CSEL 18, 23, 10-11) l'autore nota che gli eretici si sono costruiti le proprie eresie servendosi sia delle Scritture canoniche sia degli scritti apocrifi.

[202] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 56, 20-22): *…melius est interpraetationem funestam et institutionem sacrilegam quam scribturam damnare diuinam.*

[203] *Ibidem* (CSEL 18, 56, 1-3): *si quae ante docentur scribta uel dicta de Christo et in memoriam reseruata nec umquam ab apostolis repudiata sed lecta…*

[204] *Ibidem* (CSEL 18, 56, 22-23). Anche Origene, come l'autore priscillianista, sa bene che molti testi sono stati inventati o corrotti da eretici o dagli stessi giudei per confondere la vera dottrina; è perciò necessario operare un'accurata selezione delle letture, perché la Scrittura stessa insegna a esaminare ogni cosa e a tenere ciò che è buono (1 Th 5, 21), cfr. *comm. Mt. series* 28 (GCS 11, 51). Nella prima omelia sul vangelo di *Luca* (1, 1, SC 87, 98-100) Origene afferma che presso i Giudei molti erano coloro che proferivano profezie, alcune vere e altre false, ma era il popolo stesso a possedere la grazia di discernere gli spiriti da accettare e quelli da rifiutare. «Bisogna cercare il buon nutrimento di tutta la scrittura divinamente ispirata, senza rigettare o disprezzare i testi che gli eretici falsano per le loro questioni blasfeme» è il titolo del cap. 11 della *Philocalia* (SC 302, 378-382) che riproduce alcuni estratti dal tomo 20 del *Commentario su Ezechiele* di Origene; seguono delle similitudini su quanti, come greggi e mandrie, bevono l'acqua calma in superficie e sconvolgono la rimanente con i loro piedi; allo stesso modo costoro si comportano anche con i testi sacri, scegliendone alcuni e trascurandone altri.

1.4. Conclusioni

L'autore del *Liber de fide de apocryfis*, basandosi su un'originale interpretazione del versetto paolino di Rm 11, 16, distingue le Scritture ispirate in *dilibatio* e *massa*: al primo gruppo appartengono gli scritti canonici, limitati a un numero preciso definito dalla successione delle generazioni nella genealogia di Gesù; al secondo tutti gli altri scritti, considerati parimente ispirati, che parlano di Cristo. Questo secondo gruppo, contrariamente al canone chiuso e delimitato, è giudicato tuttora aperto e passibile di ulteriori ampliamenti, dal momento che si ritiene ancora operante l'azione dello Spirito. Sia nel *Liber apologeticus* sia nel *Liber de fide de apocryfis* l'autore dichiara che ogni credente, uomo o donna, può ottenere il dono della profezia, poiché a nessuno è precluso il *loquendi de deo iter.*

Negli scritti priscillianisti non è contestata perciò l'esistenza di un canone fissato e normativo, ma si ammette la presenza di altri scritti ispirati che un *cautus messor*, in virtù della sua competenza e della sua santità, è in grado di selezionare e proporre a edificazione dell'intera comunità.

In tutti e tre i primi scritti della raccolta priscillianista di Würzburg sono sviluppate alcune argomentazioni in favore della lettura degli apocrifi. In particolare, nel *Liber de fide de apocryfis* l'ampia dimostrazione che l'autore sviluppa per giustificare tale lettura si rivela ben argomentata e poggia su alcune considerazioni fondamentali: in primo luogo, coloro i cui testi hanno meritato di entrare nel canone dimostrano di avere conosciuto, utilizzato e citato come *auctoritates* alcuni testi di cui nel canone non c'è traccia; in secondo luogo, negli scritti canonici si fa menzione di profeti e di profezie che non trovano spazio nel canone e sono altrimenti sconosciuti. Di fronte a tale situazione ci si trova a un bivio: da un lato rigettare gli apocrifi significa rifiutare anche quei testi canonici in cui gli apocrifi sono citati come autorità; dall'altro accettare la testimonianza canonica implica necessariamente il riconoscimento del testo apocrifo.

Le prove scritturistiche addotte ai fini della dimostrazione non sono, come si è visto, estranee alla tradizione, ma tutte, con la sola eccezione di Col 4, 16, sono state utilizzate da autori precedenti per giustificare il ricorso a un testo apocrifo. Tuttavia, è da notare che si tratta sempre di scrittori pre-niceni (vedi Tertulliano, Origene), mentre a partire dalla fine del IV secolo sono reiterate le accuse di sfruttare i medesimi

testimoni scritturistici in favore degli apocrifi (vedi Gerolamo). Ciò che caratterizza e contraddistingue ulteriormente il nostro scritto in difesa degli apocrifi è il fatto che, mentre per tutti gli altri scrittori la menzione di questi passi scritturistici rappresenta una singola annotazione isolata e inserita in un contesto esegetico o parenetico più ampio, nel nostro caso siamo di fronte a un trattato organico e sistematico. L'autore ha radunato e esaminato scrupolosamente tutti i testimoni che potevano contribuire a convalidare l'unica tesi che gli intende dimostrare: la legittimità della lettura degli apocrifi.

Se è dunque singolare la sistematicità dell'argomentazione a favore degli apocrifi, tuttavia l'autore priscillianista non è di fatto avulso e isolato dal panorama culturale in cui viveva; infatti, anche se assistiamo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo a una netta presa di posizione ufficiale contro gli apocrifi, molti continuavano a leggerli e a servirsene. Il ricorso a essi era, tuttavia, limitato e circoscritto; già Origene aveva sottolineato che non ci si doveva appoggiare alle scritture non contenute nel canone *ad confirmationem dogmatum*, ma piuttosto esse servivano *ad demonstrationem scripturarum nostrarum* [205], ovvero per risolvere complicate questioni esegetiche. Lo stesso interesse ermeneutico è manifestato da Agostino, il quale ritiene che tali scritti, nonostante non impongano al lettore di prestarvi fede, tuttavia risultano utili in quanto la lingua e lo stile sono preziosi *ad quaestiones difficiles tractandas atque uersandas* [206].

Oltre che per risolvere difficili questioni esegetiche, anche per un'altra finalità alcune scritture escluse dal canone erano ammesse: nel caso in cui esse potessero fornire un insegnamento utile all'edificazione dei fedeli, come sostiene Filastrio. Così si esprime, ad esempio, lo stesso Gerolamo, il quale nell'*Epistola* 107 mette in guardia Leta e la figlia dalla lettura degli apocrifi: se li vorranno leggere, devono sapere che in essi non bisogna cercare verità dogmatiche, ma il rispetto dei simboli, e che nei confronti di essi è necessario procedere con massima prudenza

[205] Orig., *comm. Mt. series* 28 (GCS 38, 51), cit. *supra* nota 152.

[206] Aug., *c. Faust.* 11, 5 (CSEL 22, 320): *Quod genus litterarum non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est. Cui tamen ne intercluderetur locus et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque uersandas linguae ac stili saluberrimus labor, distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis ueteris et noui testamenti...* Cfr. Decret 1970, 100-101.

per cercare l'oro in mezzo al fango [207]. Atanasio e, sulla sua scia, Rufino ammettono tra libri canonici e apocrifi un gruppo intermedio di testi esclusi dal canone o la cui canonicità era all'epoca contestata (ἔξωθεν, *ecclesiastici*), la cui lettura è vivamente consigliata ai catecumeni per gli utili insegnamenti in essi tramandati [208].

In conclusione, l'autore priscillianista ha da un lato assorbito e radunato insieme una vasta e antica tradizione che difendeva l'uso degli apocrifi, purché rispondessero a certe condizioni; egli ha fatto proprie le singole argomentazioni che gli scrittori precedenti avevano proposto in opere esegetiche o polemiche di più vasto respiro, organizzandole in una trattazione organica e sistematica, giungendo a ratificare il principio secondo cui se i libri apocrifi profetizzano di Cristo e non discordano dall'insegnamento canonico vanno accolti in quanto divinamente ispirati. Dall'altro lato, tuttavia, si discosta dalla tradizione precedente, introducendo alcune novità come il fondamentale uso di Rm 11, 16 per la distinzione di due gruppi di scritti ispirati: la *massa* e la *dilibatio*, o l'uso di Col 4, 16. Nonostante i priscillianisti avessero sviluppato una così ben argomentata difesa degli apocrifi, ciò che colpisce è soprattutto il fatto che nei loro scritti – come si vedrà nel prossimo capitolo – mancano citazioni esplicite dagli apocrifi e è problematico individuare allusioni alla letteratura esclusa dal canone.

[207] Hier., *epist.* 107, 12 (CSEL 55, 303): *Caueat omnia apocrypha et, si quando ea non ad dogmatum ueritatem, sed ad signorum reuerentiam legere uoluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur, multaque his admixta uitiosa et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere*.

[208] Athan., *epist. fest.* 38 (*fragm. graec.*; CSCO 151, 34-35 n. 23). Rufin., *symb*. 36 (CCL 20, 171). Cfr. Dorival 2003, 106-107, secondo il quale c'è accordo tra i Padri per definire i deuterocanonici come «utili e proficui», ma non c'è consenso nel definire questo profitto: per Origene, Atanasio e Ps.Atanasio la lettura dei deuterocanonici è consigliata ai catecumeni; nel canone apostolico 85 è consigliata ai giovani; per Rufino e Gerolamo servono all'edificazione del popolo, ma non per confermare l'autorità della dottrina ecclesiastica; lo studioso conclude che è possibile che il pubblico al quale la lettura dei deuterocanonici era consigliata sia variata nel tempo e nello spazio. Leemans (2003, 266) distingue in Atanasio due categorie: τὰ κανονιζόμενα e ἕτερα βιβλία: i primi sono la sorgente della salvezza (πηγαὶ τοῦ σωτηρίου), mentre i secondi non sono senza valore, ma destinati ai catecumeni. Junod (2005, 192-195) nota che Atanasio elabora due liste: la prima di libri canonici, la seconda di «livres à lire».

2.
I LIBRI ISPIRATI UTILIZZATI

Sia l'abbondante ricchezza di citazioni scritturistiche sia la densa trama di allusioni e reminiscenze bibliche presenti negli scritti della raccolta di Würzburg rivelano una conoscenza approfondita e meditata dei libri sacri. È facile notare che l'autore dei nostri testi accorda una netta preferenza ai libri del NT, le cui citazioni ricorrono con grande frequenza, anche se non mancano numerose citazioni veterotestamentarie[1].

Date l'ampiezza del concetto di ispirazione, considerata – come si è visto – ancora valida e vitale al tempo presente, e la conseguente distinzione tra libri ispirati che hanno avuto collocazione nel canone, rigidamente limitato a un preciso numero di libri, e libri parimenti ispirati che sono in quanto tali considerati *Scriptura* pur non rientrando nel novero del canone, è interessante analizzare non solo quali testi canonici vetero e neotestamentari siano stati utilizzati, ma anche verificare se effettivamente nella raccolta priscillianista vi sia la presenza di citazioni tratte da testi non canonici. A vagliare questa possibilità ci spinge anche la ricorrente accusa rivolta ai priscillianisti di utilizzare gli scritti apocrifi per sostenere le proprie tesi.

2.1. I libri canonici

2.1.1. *L'Antico Testamento*

Dai contemporanei i priscillianisti furono a più riprese accusati di essere *pars Manichaei* ovvero *Manichaeorum simillimi*[2], ma Orosio, uno dei più accesi avversari del priscillianismo e meglio informati sul movimento, data la sua origine ispanica, nel *Commonitorium de errore priscillianistarum* li giudicò ancora più abbietti dei manichei in quanto si avvalevano anche della testimonianza dell'AT per confermare le pro-

[1] Giudice (2006, 75-77) conta 245 citazioni dall'AT e 508 dal NT.

[2] Cfr. ad esempio Hier., *epist.* 133, 3 (CSEL 56, 245); Aug., *epist.* 36, 28 (CCL 31, 149). Sull'accusa agostiniana cfr. Veronese 2011.

prie dottrine eterodosse [3]. In seguito, papa Leone I, sulla scorta di notizie indirette e fondandosi in buona parte sul *Commonitorium* orosiano, ritenne che l'unica differenza tra priscillianisti e manichei consistesse nell'utilizzo simulato e depravato da parte dei primi dell'AT, apertamente rinnegato dai secondi [4].

Nonostante queste accuse, anche a una rapida e sommaria lettura degli scritti di Würzburg è facile avvertire come la conoscenza dell'AT sia più profonda e il suo utilizzo più costante di quanto non lascino pensare le accuse degli avversari del priscillianismo. Non solo numerosi passi veterotestamentari sono addotti, nei primi scritti della raccolta di carattere apologetico, come testimoni fondamentali a favore della dottrina ortodossa e contro le principali eresie del tempo, ma i libri di *Genesi*, *Esodo* e *Salmi* costituiscono la lettura di riferimento dei sette successivi *tractatus* esegetici.

Il libro veterotestamentario le cui citazioni ricorrono con maggiore frequenza nel complesso della raccolta è quello dei *Salmi*, uno dei libri più letti nelle comunità cristiane per la natura del testo e per i suoi contenuti, adottato nella liturgia, e a cui i cristiani ricorrevano in diversi momenti della loro vita [5]. Assieme ai *Salmi* lo scritto più utilizzato nei primi secoli dell'era cristiana, e così pure nei nostri scritti priscillianisti, è il libro profetico di *Isaia.* Da tutte e tre le sezioni del testo profetico sono citati dei passi, non solo quelli di evidente contenuto messianico (Is 7, 14; 28, 16), ma anche versetti di intonazione apocalittica (Is 26, 2-4; 35, 4), morale (sull'umiliazione dei superbi e il soccorso dei bisognosi, Is 1, 17; 58), e soprattutto quei versetti in cui Dio si manifesta nella sua assoluta unicità, confermando il suo dominio su tutto il creato (Is 42, 8 + 48, 11; 43, 10-11; 44, 6; 45, 21).

[3] Oros., *comm*. 2 (CCL 49, 158): *Priscillianus primum in eo Manichaeis miserior, quod ex ueteri quoque testamentum haeresim confirmauit.*

[4] Leo M., *epist.* 15, 16, 6 (ed. B. Vollmann, 134-135): *Faciunt hoc Priscillianistae, faciunt Manichaei, quorum cum istis tam foederata sunt corda, ut in solis nominibus discreti sacrilegiis autem suis inueniantur uniti, quia etsi uetus testamentum, quod isti se suscipere simulant, Manichaei refutant, ad unum tamen finem utrorumque tendit intentio, cum quod illi abdicando impugnant, isti recipiendo corrumpunt*.

[5] Era costume, ad esempio, presso i primi cristiani leggere e cantare i *Salmi* prima e durante i pasti, come attestano Clem. Alex., *paed*. 2, 4, 43-44 (SC 108, 92-96) e Cypr., *Don*. 16 (SC 291, 116). Gerolamo ricorda che alla fine della sua vita Paola si esprimeva solo con le parole dei *Salmi* e che alla sua morte per una intera settimana risuonarono i *Salmi* in greco, latino e siriaco, cfr. Hier., *epist.* 108 (= *epitaph. s. Paulae*) 28-29 (ed. J.W. Smit, 226-230).

Molto minore fu l'interesse in età patristica per il libro del *Siracide*, un libro, invece, ampiamente citato negli scritti della raccolta di Würzburg. La scarsa attenzione per questo scritto sapienziale si deve probabilmente alla sua contestata canonicità; ma anche la sua natura di scritto disorganico, che raccoglie insieme una serie di massime senza un criterio rigoroso, affastellando un tema sull'altro, può avere dissuaso gli esegeti dall'affrontarne l'interpretazione. Proprio questo carattere di scritto sapienziale che condensa l'insegnamento in brevi sentenze sembra, invece, avere attirato l'attenzione dei priscillianisti.

Nel *Liber apologeticus* si accumulano numerose le citazioni di *Giobbe* e *Osea*. Del libro di *Giobbe*, uno dei più complessi dell'AT, che godette di grande fortuna a partire dalla seconda metà del IV secolo con i commentari di Ilario, Ambrogio, Gerolamo, il presbitero Filippo, Giuliano di Eclano, Agostino [6], l'autore cita prevalentemente passi dai capp. 38-41, dove sono descritte bestie mostruose [7]; egli se ne serve per dimostrare, contro coloro che venerano gli idoli e i falsi simulacri, che tutte le bestie nominate nelle Scritture rappresentano i demoni che mirano a ingannare gli uomini e a distoglierli dall'unico Dio vero e onnipotente. Nel medesimo contesto sono citati contro il culto idolatrico anche alcuni passi da *Osea*; da questo libro profetico sono citati anche diversi versetti del cap. 2 che elencano i rimproveri e le minacce alla moglie infedele, addotti per descrivere il tradimento di Eva sedotta dal diavolo, alla quale è riservata tuttavia la possibilità di conversione e redenzione.

Se si considerano passi singoli, fra le citazioni veterotestamentarie più frequenti si trovano i versetti di Bar 3, 36-38 (*hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum qui inuenit omnem uiam sapientiae et dedit eam Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est*) e di Sap 9, 15 (*corpus quod corrumpitur adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*). Queste due citazioni sintetizzano efficacemente due temi fondamentali del pensiero priscillianista: l'unicità di Dio e la dicotomia antropologica corpo-anima.

Pochi sono i libri che compongono l'AT che non siano citati esplicitamente o a cui non si alluda in modo chiaro negli scritti priscillianisti.

[6] Geerlings 1981, 56-66.

[7] Sulle particolarità delle citazioni dal libro di *Giobbe* cfr. *infra* 4.2.1.

L'unico libro del Pentateuco di cui non ricorrono citazioni dirette è il *Levitico*; fra i libri storici mancano citazioni o allusioni dirette di *Rut*, 4 *Re*, 1 *Paralipomeni*, 1-2 *Maccabei*, *Esdra* [8], e i deuterocanonici *Giuditta* e *Ester*; fra i sapienziali si nota solamente l'assenza del *Cantico dei Cantici* [9]; fra i libri profetici, infine, mancano *Lamentazioni*, *Abdia*, *Giona*, *Naum*, *Aggeo* e *Zaccaria*.

Nonostante alcune citazioni da questi libri siano menzionate nell'*index* biblico di Schepss, ritengo che il riferimento non sia valido in quanto fondato su elementi troppo vaghi e generici [10]. Ad esempio, per quanto riguarda *Levitico*, Schepss registra un'allusione ai versetti di Lv 11, 13. 44, insieme con Dt 14, 12 e Sap 11, 15 [11], a proposito di un passo del *Liber apologeticus* [12] dove si condannano coloro che riconoscono in tutte le bestie menzionate nelle Scritture una figura della divinità anziché la *natura daemoniorum*; il passo dell'apologia priscillianista, elencando *grifos aquilas asinos elefantos serpentes et bestias superuacuas*, è solo vagamente imparentato con i versetti di Lv dove sono elencati tutti gli animali impuri da cui il fedele deve astenersi, tra i quali sono citati l'aquila e il grifo (v. 13: ἀετόν... γρύπα / *aquilam... grypem*), e i rettili (v. 44) [13].

Analogo discorso vale per l'espressione *militia caeli*, presente nel *Liber apologeticus* [14], espressione che è certo di origine biblica, ma che era oramai divenuta patrimonio del vocabolario cristiano; Schepss rinvia, in modo a mio avviso superfluo, ai due passi di 2 Rg 17, 16; 21, 3 ricordando che essa ricorre *et alibi*. Altro riferimento a 2 Rg è, secondo Schepss, nel *Liber de fide de apocryfis* [15] a proposito del rogo in Gerusalemme in cui andò perduto il *testamentum*, restaurato in seguito da Esdra; il fatto è nar-

[8] All'epoca di Priscilliano *Neemia* è ancora considerato un tutt'uno con *Esdra*; cfr. Canellis 2017, 129-130.

[9] Giudice (2008, 88-115), analizzando i libri dell'AT citati, nota che l'assenza di Ct accomuna la raccolta priscillianista a opere ascetiche ispirate all'*enkrateia*, come l'*Epistula Titi* e il *Sermo de centesima*.

[10] Cfr. anche *infra* 3.3.2.a. per altri passi scritturistici non segnalati nell'*index* di Schepss.

[11] E non Sap 11, 16 come nell'*index* di Schepss.

[12] *Lib. apol*. (CSEL 18, 7, 26 – 8, 4).

[13] Lo stesso dicasi per Dt 14, 12 sulle prescrizioni alimentari; più appropriato al contesto, e non solo alla lettera, del *Liber apologeticus* appare, invece, il riferimento a Sap 11, 15 sul castigo degli Egiziani che veneravano *mutos serpentes et bestias superuacuas*, cfr. *lib. apol.* (CSEL 18, 7, 26 – 8, 1).

[14] *Lib. apol*. (CSEL 18, 14, 16).

[15] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 52, 13).

rato diffusamente in 4 Esr 14, mentre il passo di 2 Rg 25, 9, cui Schepss rinvia, menziona solamente l'incendio di Gerusalemme, del suo tempio, della reggia e delle case, ricordato peraltro anche in Jr 39, 8 e 52, 13.

L'assenza di citazioni esplicite da questi libri non significa che tutti o almeno alcuni di essi non fossero noti all'autore. Ad esempio, sebbene il libro di *Rut* non sia citato in modo esplicito, tuttavia doveva esserne conosciuta almeno parzialmente la storia, dal momento che nel *Tractatus ad populum II*[16] si narra della vicenda di questa moabita la cui perseveranza nel rimanere legata a Dio, nonostante l'origine straniera, le valse l'onore della discendenza divina, concorrendo a fondare la dinastia davidica. Di converso, la citazione esplicita del versetto di un libro veterotestamentario non implica necessariamente la conoscenza integrale del testo stesso; lo dimostra, ad esempio, il ricorso al versetto di Mi 5, 4, estrapolato dal suo contesto originale, e che parrebbe invece ricavato da una raccolta di *testimonia*[17].

Nel complesso, dunque, si nota negli scritti priscillianisti un interesse per gran parte dell'AT, con una particolare predilezione per i *Salmi* e la letteratura sapienziale, con l'unica eccezione rappresentata dal *Cantico dei Cantici*, forse per il fatto che la particolarità e l'omogeneità del testo favorivano maggiormente l'elaborazione di commentari continui piuttosto che la citazione di singoli versetti. Ma ritengo che non si possa escludere l'ipotesi secondo cui tale assenza dipenda dallo specifico contenuto del testo stesso, che nell'ottica di un particolare deprezzamento dell'unione terrena e carnale da parte della cerchia priscillianista non poteva trovare favorevole accoglimento. Non grande eco trovano i libri storici dell'AT, mentre più citati sono i libri profetici, tra cui occupa un posto rilevante *Isaia*.

Tuttavia, a partire dalla considerazione che spesso si trovano ripetute le medesime citazioni o blocchi di citazioni (cfr. ad esempio le citazioni su *unus deus*)[18], un attento esame potrà consentire di avanzare l'ipotesi che l'autore conoscesse direttamente e integralmente solo i testi veterotestamentari più importanti, mentre per gli altri attingesse il materiale prevalentemente da prontuari o da *testimonia*[19].

[16] *Tract. ad populum I* (CSEL 18, 101, 17).
[17] Cfr. *infra* 3.2.
[18] Cfr. *infra* 3.2.
[19] Cfr. *infra* 3.2. Vedi soprattutto l'esempio emblematico della citazione di Mi 5, 4.

2.1.2. *Il Nuovo Testamento*

Tutti gli scritti del NT sono presenti nella raccolta priscillianista in una grande messe di citazioni, con le sole eccezioni della *Epistola a Filemone* e della *Terza Epistola di Giovanni*.

Per quanto riguarda l'epistola paolina, essa era sicuramente nota a Priscilliano che nei *Canoni alle epistole paoline* la cita in due occasioni, nei *can.* 61 e 63 [20]. Analogamente l'assenza della epistola giovannea [21], uno scritto che alla fine del IV secolo era oramai comunemente accettato nel canone sia in Oriente sia in Occidente, ritengo sia dovuto più alla brevità e allo scarso interesse del contenuto che non alla sua totale misconoscenza [22].

Tutti e quattro i vangeli sono citati, con una netta prevalenza di citazioni da *Matteo*; tuttavia, il versetto evangelico che ricorre con maggiore frequenza è quello di Jo 5, 39 che esorta i fedeli a scrutare le Scritture.

Una forte predilezione è dimostrata per le epistole paoline, per le quali Priscilliano aveva manifestato un interesse particolare nella composizione dei *Canoni alle epistole paoline*. Per scrivere un'opera che non fosse gonfia di retorica o infarcita di sillogismi dialettici, ma che, fondandosi sull'autorità delle Scritture, risultasse un agile e utile presidio contro gli eretici, Priscilliano dichiara di avere scelto le quattordici epistole paoline, condensate in novanta canoni [23].

Questa attenzione particolare per le epistole paoline è condivisa con numerosi scrittori cristiani di area latina, che tra la metà del IV e il primo decennio del V secolo si dedicarono alla composizione di commentari su Paolo. Circa le motivazioni che sono alla base dell'interesse per Paolo, incentrato soprattutto a Milano, Roma e Aquileia [24], e manifestato da Mario Vittorino, l'Ambrosiaster, l'Anonimo di Budapest [25], Gerola-

[20] Priscill., *can*. 61; 63 (CSEL 18, 135; 136).

[21] Eusebio colloca 2 e 3 Jo tra gli *antilegomena*, cfr. *hist. eccl*. 3, 25, 2-3 (SC 31, 133-134); egli ricorda anche che Origene è il primo a conoscere e a distinguere tre lettere di Giovanni, cfr. *hist. eccl*. 6, 25, 10 (SC 41, 127).

[22] L'Ambrosiaster pare riferirsi a essa come canonica, ma prima di Gerolamo e Agostino non si contano citazioni esplicite, cfr. Souter 1954, 176.

[23] Priscill., *can., prol.* (CSEL 18, 110-111). Egli considera paolina anche la pseudepigrafa *Epistola agli Ebrei*; sull'ipotesi di Schepss secondo cui Priscilliano si basasse su quindici epistole, compresa quella apocrifa ai Laodicesi, cfr. *infra* 2.2.3.a.

[24] Cfr. Lohse 1979, 353.

[25] Secondo Frede questo commentario, scoperto in un ms. di Budapest vergato a Salisburgo nel IX secolo, ebbe origine nella regione di Aquileia; cfr. Frede 1983-1984.

mo, Pelagio e Agostino, varie ipotesi sono state avanzate. Diverse cause concorsero e contribuirono allo studio dell'epistolario paolino; non fu l'interessamento del singolo Simpliciano, né fu una tardiva reazione polemica alle dottrine marcionite e manichee a orientare i latini verso la letteratura paolina; probabilmente anche la situazione di crisi a partire dalla seconda metà del IV secolo, la necessità di dare risposte soddisfacenti al problema dell'origine del male, lo sviluppo dell'antropologia e della dottrina del peccato e della grazia portarono a un riconoscimento della letteratura paolina [26].

I passi paolini più citati sono tratti dall'*Epistola ai Romani*, in particolare dal cap. 6 sulla liberazione dalla schiavitù del peccato e sulla partecipazione alla morte di Cristo e risurrezione a nuova vita, e dal cap. 7 sulla liberazione dalla schiavitù della Legge; molto frequente è anche il ricorso ad alcuni versetti dall'*Epistola ai Galati* dove si sottolinea che quanti sono stati battezzati in Cristo si sono rivestiti di Cristo (Gal 3, 27) e hanno appeso sulla croce la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri (Gal 5, 24); non manca, infine, insieme a questi ultimi passi, la ripetuta menzione dell'immagine, tratta dall'*Epistola ai Colossesi*, dell'uomo vecchio di cui il cristiano deve spogliarsi per rivestirsi dell'uomo nuovo (Col 3, 9-10; cfr. 2 Cor 5, 17 e Eph 4, 22. 24).

Anche l'*Epistola di Giacomo*, la cui autorità e canonicità furono lungamente discusse, ha riscosso grande favore negli scritti priscillianisti; in essi ricorrono frequenti le citazioni di Jac 4, 1 e 4, rispettivamente sulla lotta interna all'uomo scaturita dalle passioni che si agitano nelle sue membra, e sull'amicizia nei confronti del mondo che risulta essere inimicizia nei confronti di Dio.

Ricorrenti sono anche le citazioni dalle due epistole di Pietro; in particolare la citazione in assoluto più frequente negli scritti della raccolta priscillianista è quella di 1 Pt 1, 22 che compare ben otto volte; si tratta di un versetto nel quale Pietro esorta i fedeli a purificare le proprie anime per obbedire alla fede (*castificate animas uestras ad obaudiendum fidei*). Giustamente ha notato Babut [27] che la predilezione per questo passo deriva dal fatto che in esso si trovano indicati contemporaneamente lo scopo e il metodo della vita cristiana.

[26] Cfr. Lohse 1979, 351-366; Geerlings 1981, 56-66.
[27] Babut 1909, 111.

La ricorrenza di questi passi biblici, come già di quelli veterotestamentari di *Baruc* e *Sapienza*, contribuisce a illuminare il pensiero priscillianista, secondo cui compito di ogni cristiano, una volta battezzato, è quello di abbandonare la vita che precedentemente conduceva nella carne, per giungere alla santificazione e alla liberazione della propria anima dal fardello terreno secondo l'insegnamento di Dio.

2.2. I libri apocrifi

Come si è visto, ancora nella seconda metà del IV secolo e all'inizio del secolo seguente diversi libri apocrifi erano comunemente letti e utilizzati da scrittori ortodossi; alla conseguente offensiva della Chiesa che mirava a ridimensionarne il ruolo, i priscillianisti opposero uno scritto, il *Liber de fide de apocryfis*, che giustificava in modo deciso e stringente il ricorso agli apocrifi.

Visti da un lato il tono risoluto e il procedere logico e serrato dell'argomentazione priscillianista, e considerata dall'altro la letteratura eresiologica antipriscillianista che attribuisce al movimento spagnolo la conoscenza e l'utilizzo di numerosi scritti apocrifi, è importante verificare se vi sia o meno la presenza negli scritti priscillianisti di citazioni tratte da testi apocrifi.

2.2.1. *La testimonianza delle fonti antiche*

Oltre ai canoni conciliari di Toledo (400) e di Braga (561) che condannano in generale la lettura dei testi apocrifi da parte priscillianista [28], senza nominare espressamente alcun testo apocrifo, vi sono altre fonti antiche che citano gli apocrifi in uso presso i priscillianisti. Il limite di

[28] Secondo il resoconto fornito dal *Liber ad Damasum*, al concilio di Cesaraugusta (380) Idazio così si espresse a proposito degli apocrifi: *damnanda damnentur, superflua non legantur*, cfr. *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 42, 12); ma non vi è traccia di una esplicita condanna degli apocrifi nei canoni pervenutici. *Conc. Tolet*. I (*Hispana* IV 343): *De regulis fidei catholicae contra Priscillianistas:* XII: *Si quis dixerit uel crediderit alias scripturas praeter quas ecclesia catholica recipit in auctoritate habendas uel esse uenerandas, anathema sit*. *Conc. Brac*. I (ed. J. Vives, 69; 73): *can*. 17: *Si quis scribturas, quas Priscillianus secundum suum deprauauit errorem uel tractatos Dictinii quos ipse Dictinius antequam conuerteretur scripsit uel quaequumque haereticorum scribta sub nomine patriarcharum, prophetarum uel apostolorum suo errori consona confixerunt, leget et inpia eorum figmenta sequitur aut defendet, anathema sit. … Capitula* XII: *De canonicis scripturis: quod extra auctoritatem ueteris et noui testamenti nihil poeticum sit in ecclesia decantandum.*

queste fonti consta, tuttavia, nel fatto che non si tratta quasi mai di testimoni attendibili che forniscono notizie di prima mano; inoltre, esse sono lontane non meno di due decenni dalla morte di Priscilliano e possono di conseguenza registrare uno stadio successivo nell'evoluzione del movimento.

Non è possibile tenere conto della notizia di Filastrio che nel *Diuersarum hereseon liber*, oltre ad attestare anche in *Hispania* alla fine del IV secolo la presenza di manichei, sostiene che costoro, con gnostici, nicolaiti, valentiniani e altri, erano soliti leggere gli *Atti* apocrifi di Andrea, Giovanni, Pietro e Paolo [29], dal momento che è tutt'altro che certa in questo testo l'identificazione tra manichei spagnoli e priscillianisti.

Lo storico che rappresenta per noi la fonte principale di informazioni dirette su Priscilliano e il suo movimento, Sulpicio Severo, non fa alcuna menzione dell'uso di apocrifi presso la setta. Duplice può essere, a mio avviso, la motivazione del silenzio di Sulpicio. Innanzitutto nei *Chronica* lo storico ha costruito, con allusioni più o meno esplicite al ritratto sallustiano di Catilina, un ritratto dell'eresiarca spagnolo tale da suscitare nei suoi confronti un atteggiamento più positivo di quanto non appaia a prima vista; la scelta del modello sallustiano consente a Sulpicio di collocare l'affare priscillianista esclusivamente sul piano politico e morale, evitando di affrontare la delicata questione dottrinale [30]. In secondo luogo nella stessa opera sulpiciana non mancano allusioni e citazioni vere e proprie di testi apocrifi; introdotti da *traditur*, a sottolineare comunque una certa differenza rispetto ai testi canonici, se ne contano almeno una quarantina, e in tre casi addirittura le citazioni apocrife soppiantano il testo biblico canonico [31]. L'editrice dell'opera di Sulpicio per le *Sources Chrétiennes*, Ghislaine de Senneville-Grave, ha individuato diversi riferimenti al *Libro di Enoc*, a 3 e 4 *Esdra*, all'*Assunzione di Mosè*, all'*Ascensione e Martirio di Isaia*, al *Testamento di Giobbe*, al *Libro dei Giubilei*, al *Testamento dei XII Patriarchi*, agli *Oracoli Sibillini*, agli *Atti apocrifi degli apostoli*, deducendo che a seguito dell'insegnamento di Priscilliano i circoli ascetici aquitani e spagnoli continuavano a leggere gli apocrifi, nonostante le

[29] Philastr., *her*. 61, 5; 88 (CCL 9, 243; 255-256).

[30] Cfr. Fontaine 1975, 468-369; 383; 387-388; lo studioso parla di una singolare «sécularisation» dell'affare priscillianista da parte di Sulpicio.

[31] Cfr. de Senneville-Grave 1999, 30; si tratta dell'apocrifo di 4 Esr 8, 41-43 in *chron*. 2, 10, 1; 4 Mcc 3, 20 in *chron*. 2, 17, 3; *Acta Pt* 109 in *chron*. 2, 28, 2.

prese di posizione contrarie della Chiesa ufficiale [32]. Dunque, sia la prospettiva prevalentemente politica con cui Sulpicio guarda alla questione priscillianista, sia la sua stessa adesione al principio che riconosceva un qualche valore ai testi apocrifi come testimonianza ulteriore rispetto ai canonici, potrebbero avere indotto lo storico a sorvolare sull'accusa rivolta ai priscillianisti di usare le Scritture apocrife.

Una notizia sull'uso di apocrifi in area transpireanica, che potrebbe riferirsi indirettamente a letture priscillianiste [33], vista l'espansione del movimento ispanico anche nella Gallia Narbonese e in Aquitania [34], proviene da una lettera di papa Innocenzo I al vescovo Esuperio di Tolosa, datata al 20 febbraio del 405. Dopo le diverse questioni disciplinari sollevate dal vescovo tolosano a cui il papa dà risposta, la lettera si conclude con una breve appendice sui libri dell'AT e del NT da accogliere nel canone, da cui sono esclusi altri libri attribuiti a Mattia, Giacomo, Pietro, Giovanni, Leucio e Tommaso [35].

Un importante testimone circa l'uso di apocrifi in *Hispania* tra la fine del IV e i primi anni del V secolo è Gerolamo. Senza alcun preciso riferimento a fatti o persone, nel prologo apposto alla traduzione latina del Pentateuco del 398 egli afferma che molti sono coloro che seguono i deliri degli apocrifi e antepongono le fole iberiche ai libri canonici [36]. Nel 406 nel *Contra Vigilantium* Gerolamo rimprovera al presbitero aquitano l'invito rivoltogli a leggere *librum apocryphum qui sub nomine Esdrae a te et similibus tuis legitur*, dal momento che una recente sentenza contro gli eretici ha così stabilito: *non sunt legendi libri apocryphi.* Vigilanzio, che risiede ai piedi dei Pirenei, si comporta come i suoi vicini iberici, eredi dell'eresia di Basilide, i quali sono descritti secondo i caratteri che lo Stridonense è solito attribuire ai priscillianisti; come costoro, Vigilanzio legge le *fictas reuelationes omnium patriarcharum et prophetarum* e accetta ciò che non solo la Chiesa non accoglie, ma ciò che è pure condannato

[32] De Senneville-Grave 1999, 30-34.

[33] Babut 1909, 235.

[34] Fontaine 1974, 253-254.

[35] Innoc. I, *epist.* 6, 7, 13 (PL 20, 501-502): *Cetera autem, uel quae sub nomine Matthiae siue Jacobi minoris, uel sub nomine Petri et Joannis, quae a quodam Leucio scripta sunt [uel sub nomine Andreae, quae a Nexocharidae et Leonida philosophis,] uel sub nomine Thomae, et si qua sunt alia, non solum repudianda, sed etiam noueris esse damnanda.*

[36] Hier., *praef. Vulg. pent.* 2 (SC 592, 306) = *in Rufin.* 2, 25 (SC 303, 174): *...quod multi ignorantes apocryphorum deliramenta sectantur et Hiberas nenias libris authenticis praeferunt.*

unanimemente dall'autorità [37]. Qualche anno dopo (408-410), nel *Commentarium in Esaiam*, Gerolamo attribuisce la pratica di leggere la *Ascensio Isaiae* e la *Apocalypsis Eliae* a una setta eretica della *Hispania*, di cui non fa espressamente il nome, ma che, grazie all'ampia descrizione e ai paralleli con il passo dei *Chronica* di Sulpicio Severo sulla questione priscillianista, è facile identificare con i priscillianisti [38].

Nel breve *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* che nel 414/5 Orosio inviò ad Agostino per sollecitarlo a contrastare le perniciose dottrine priscillianiste diffuse nella penisola iberica, il prete spagnolo menziona una *Memoria apostolorum*, altrimenti sconosciuta [39], su cui i priscillianisti sono soliti basarsi per sostenere le proprie dottrine eterodosse. Il titolo potrebbe riferirsi a un vangelo [40], dal momento che Giustino alla metà del II secolo definisce i vangeli τὰ Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων [41]; similmente il titolo di *Vangelo di Nicodemo* si legge solamente in testi molto tardi (sec. XIII), mentre nei mss. più antichi è citato variamente con il titolo di *Memorie della cose accadute a Nostro Signore Gesù Cristo sotto Ponzio Pilato* o *Atti di Pilato* (Ὑπομνήματα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοὺς Χριστὸς πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) [42].

[37] Hier., *c. Vigil.* 6 (CCL 79C, 15-16): *Quid enim necesse est in manus sumere quod ecclesia non recipit? Nisi forte… et ridiculum nomen Leusiborae, et quia ad radices Pyrenaei habitas uicinusque es Hiberiae, Basilidis antiquissimi haeretici et imperitae scientiae incredibilia portenta perquiris et proponis quod totius orbis auctoritate damnatur.*

[38] Hier., *in Is.* 17, 64, 4-5 (CCL 73A, 735): *Ascensio enim Esaiae et Apocalypsis Eliae hoc habent testimonium. Et per hanc occasionem, multaque huiuscemodi, Hispaniarum et maxime Lusitaniae deceptae sunt mulierculae, oneratae peccatis,* quae ducuntur uariis desideriis semper discentes, et numquam ad scientiam ueritatis peruenientes, *ut Basilidis, Balsami atque Thesauri, Barbelonis quoque et Leusiborae, ac reliquorum portenta susciperent.*

[39] Oros., *comm.* 2 (CCL 49, 159-160); questa menzione è ripresa anche da Turibio di Astorga, *epist. ad Idacium et Ceponium* 5 (PL 54, 693-695). Cfr. CANT 31; Hennecke-Schneemelcher 1 188-190.

[40] Così anche Junod-Kaestli 1982, 90; su *memoria* e *apomneuma* in riferimento ai vangeli cfr. McDonald 2007, 257-260. Cfr. Saxer 1984, 2216-2217 e Saxer-Heid 2007, 3203-3204 su altri significati di *memoria apostolorum*, intesa come: 1. commemorazione liturgica; 2. monumento funerario; 3. reliquie; 4. reliquiario; 5. in senso monumentale.

[41] Just., 1 *apol.* 66, 3 (SC 507, 306): Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν Ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια...; 1 *apol.* 67, 3 (SC 507, 308); *dial.* 100, 4 (ed. M. Marcovich, 242). Aragione (2004, 41-56) dimostra che nel secondo secolo il genere letterario delle *Memorie* era piuttosto diffuso e presentava delle caratteristiche simili a quelle dei racconti evangelici. Cfr. anche Norelli 2004, 173-175; Le Boulluec 2004, 61-62.

[42] Cfr. Tischendorf, LIV-LXXVI; 203; Moraldi 1, 596-598; 613 in nota; 666 in

Questo vangelo, di cui Orosio espone succintamente il contenuto, presenta un insegnamento segreto di Gesù ai discepoli e, stando alla relazione orosiana, appare di ispirazione chiaramente gnostica. Orosio vi sottolinea innanzitutto la critica alla parabola matteana del seminatore (Mt 13) il quale, interpretato come colui che sparge a sua discrezione nei corpi le anime prese prigioniere, non è considerato un buon seminatore dal momento che semina sulla strada e sul terreno sassoso; vi si narra, inoltre, del *princeps humidorum* e del *princeps ignis*, e di una luce vergine, alla cui vista il *princeps humidorum*, smanioso di possederla, manda la pioggia agli uomini e, una volta abbandonato da essa, provoca i tuoni. Anche Gerolamo, negli stessi anni, attribuisce ai priscillianisti una dottrina simile, quando, nella *Epistula ad Ctesiphontem* (414), li dipinge come dei manichei che condividono l'eresia gnostica di Basilide. Questi eretici ispanici sono soliti riunirsi con donne in turpi incontri e recitare alcuni versi virgiliani dalle *Georgiche*: *tum pater omnipotens fecundis imbribus aether | coniugis in gremium laetae descendit et omnis | magnus alit magno commixtus corpore fetus* (Verg., *georg.* 2, 325-327)[43]. Nonostante Gerolamo citi questa dottrina ereticale riportando alcuni versi virgiliani, mentre Orosio riporta un vero e proprio mito gnostico, è probabile che la fonte di questa notizia sia comune e sia da identificare nell'*Apologia pro uita sua* scritta dal vescovo Itacio, il più accanito avversario del priscillianismo e principale colpevole della condanna di Priscilliano. Con quest'opera, che non ci è pervenuta, Itacio, costretto a difendersi dalle pesanti accuse seguite all'esecuzione capitale del suo collega vescovo, attribuì a Priscilliano gravi colpe, quali la magia, la promiscuità sessuale e un radicale dualismo gnostico[44].

Non è possibile stabilire quanto fedelmente la descrizione offerta da Orosio rispecchi il pensiero originale di Priscilliano o se non rappresenti

nota. Cfr. anche Eus., *hist. eccl*. 9, 5, 1 (SC 55, 50): Πιλάτου καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπομνήματα...

[43] Hier., *epist.* 133, 3 (CSEL 56, 245).

[44] Notizie su quest'opera perduta si ricavano da Isid., *uir. ill.* 2 (ed. C. Codoñer, 135): *Ithacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quemdam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata, et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat: ostendens Marcum quemdam Memphiticum, magiae scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum.* Su Itacio come probabile fonte del ritratto gnosticizzante di Priscilliano cfr. Chadwick 1976, 21-22; contraria a quest'ipotesi Burrus 1995, 126-159.

piuttosto le posizioni estreme di alcuni seguaci priscillianisti che radicalizzarono le dottrine del fondatore; ma non si può escludere nemmeno il sospetto che Orosio, come Gerolamo, sulla scorta della faziosa e velenosa apologia itaciana, abbia attribuito a Priscilliano molte delle dottrine eretiche, in particolare gnostiche e manichee, circolanti nella penisola iberica, in quanto la condanna esemplare che questi subì a Treviri si prestava bene a identificarlo come il punto di riferimento di ogni eresia [45].

Agostino nel capitolo del *De haeresibus* che dedica all'eresia priscillianista, attingendo a notizie ricavate da Filastrio, da Orosio e dal capitolo dello ps.geronimiano *Indiculus de haeresibus* sugli gnostici [46], menziona tra le caratteristiche della setta la pratica della lettura e il conferimento di *auctoritas* ai testi apocrifi, pur senza specificare alcun titolo [47]. Ma nell'*Epistula* 237 al vescovo africano Cerezio [48], l'Ipponense mette in guardia quest'ultimo su un codice inviatogli che egli giudica trattarsi senza alcun dubbio di *scriptura priscillianistarum*, contenente un inno che si trova tra gli scritti apocrifi. Questo inno, attribuito a Gesù che lo pronunciò in segreto ai suoi discepoli, appartiene agli *Atti di Giovanni*, opera tradizionalmente attribuita a Leucio, risalente alla seconda metà del II o al III secolo, scritta probabilmente in ambiente asiatico o siriaco, nella quale sono espresse dottrine gnostiche, docete e encratite. Da quanto si apprende dalla risposta dell'Ipponense, i priscillianisti avevano cercato di spiegare il senso di ogni verso dell'inno apocrifo facendo riferimento

[45] Nel *Commonitorium* Orosio riporta anche alcune righe che egli afferma appartenere a *quaedam epistula* scritta da Priscilliano in persona (*comm*. 2, CCL 49, 159), per sostenere la tesi del manicheismo di quest'ultimo. La citazione di questa epistola ha creato numerosi problemi agli studiosi. Vi sono, infatti, alcuni termini che si riscontrano anche negli scritti priscillianisti, e pure lo stile oscuro e il costrutto contorto possono ricordare quello dei trattati; il contenuto, anche se non sempre perspicuo, in particolare nella frase finale bruscamente troncata, è certamente manicheo, anche da quanto emerge dal seguito del racconto di Orosio sui segni zodiacali e sul principe del mondo. La critica è divisa sulla attendibilità della testimonianza orosiana, in quanto non è descritto il contesto da cui è stato estratto il passo, così che si può anche pensare che Priscilliano stesse in realtà confutando la dottrina manichea; né tanto meno possiamo affermare con certezza che il testo riportato da Orosio non sia stato abbreviato, riassunto o parafrasato. Se si pensa a una falsificazione del passo, sia essa totale o parziale, essa si può far risalire a Orosio stesso oppure alla sua fonte, ovvero l'*Apologia pro uita sua* di Itacio.

[46] Su quest'ultimo scritto cfr. il contributo di Sanchez 2012, il quale interpreta la testimonianza *de gnosticis aliis* come riferita ai priscillianisti.

[47] Aug., *haer*. 70, 2 (CCL 46, 334). Da questo capitolo deriva le sue informazioni Arnobio Iuniore, cfr. *Praed*. 1, 70 (CCL 25B, 43).

[48] Aug., *epist.* 237 (CSEL 57, 526-532). Cfr. Sfameni Gasparro 2011, 139-147.

a versetti di testi canonici; uno dei temi principali dell'inno è quello della liberazione dai legami del mondo con la conseguente esortazione del fedele a vivere in Cristo e farsi tempio di Dio. Questi sono temi che spesso si riscontrano anche nei trattati priscillianisti, sostenuti dalle citazioni canoniche tratte delle epistole paoline; da questa consonanza si può desumere che la testimonianza di Agostino, per lo meno per quanto riguarda la conoscenza dell'inno apocrifo, se non anche la sua interpretazione, sia attendibile, ma forse da imputare a un priscillianista della seconda generazione.

Intorno alla metà del V secolo il vescovo di Astorga Turibio si impegnò con fermezza nel combattere i gruppi priscillianisti ancora attivi al suo tempo e compose una serie di resoconti sui loro usi e attività, inviandone copia dettagliata a papa Leone I; tale lettera non ci è pervenuta, mentre possediamo la risposta papale (*Epistola* 15) che elenca sedici anatematismi [49]. Ciò che ci resta dell'ampia produzione di Turibio è solamente una lettera inviata a Idazio e Ceponio [50], vescovi della Galizia, regione che più fortemente di altre aveva assistito alla diffusione del priscillianismo. In questo scritto il Vescovo di Astorga sottolinea la predilezione dei priscillianisti per i testi apocrifi, che essi preferiscono a quelli canonici e leggono in luogo dei vangeli [51]. Dopo avere constatato che alcune delle loro dottrine non sono attestate negli apocrifi a lui noti e sono forse ricavate *per cauillationes* o da testi occulti riservati solo ai perfetti, Turibio presenta un elenco di scritti apocrifi in uso nella setta. Da condannare sopra tutti egli giudica gli *Atti di Tommaso*, che inducono a battezzare non con l'acqua secondo la predicazione, ma *per solum oleum*, pratica condivisa dai manichei [52]. Proprio questi ultimi sono anche responsabili della composizione o della corruzione degli *Atti di Andrea*, *di Giovanni* e della *Memoria Apostolorum*, un *liber blasphemissimus* che vanifica la Legge dell'AT e tutto ciò che è stato scritto da Mosè [53]. Turibio, quindi, conclude che pure può esserci qualche cosa di vero in

[49] Cfr. Vollmann 1965.

[50] Turibius, *epist. ad Idacium et Ceponium de non recipiendis in auctoritatem fidei apocryphis scripturis et de secta Priscillianistarum* (PL 54, 693-695).

[51] *Ibidem* 3 (PL 54, 694A): *…apocryphis libris, quos hi nostri vernaculi haeretici ad uicem sanctorum Euangeliorum legunt.*

[52] Cfr. Turner 1906, 603-605.

[53] Turibius, *epist.* 4-5 (PL 54, 694B-C).

questi scritti ma, vista la gravità delle inserzioni ereticali, egli esorta a estirpare definitivamente questi errori dalla terra di Galizia [54].

Dopo Turibio altre testimonianze [55] riferiscono della persistenza dell'eresia priscillianista, ripetendo e tramandando le informazioni precedenti, senza tuttavia aggiungere nulla di nuovo e di utile alla conoscenza degli apocrifi in uso presso i priscillianisti.

2.2.2. *Scritti messi in relazione con la cerchia priscillianista*

Vi sono alcuni scritti attribuiti a personaggi noti, altri pseudepigrafi o anonimi che sono stati, per motivi diversi, messi in relazione con il movimento ispanico che faceva capo a Priscilliano. Una delle ragioni prevalenti che ha indotto gli studiosi a questo apparentamento è la presenza in tali scritti di citazioni apocrife, presenza che viene considerata la marca distintiva dell'influsso del priscillianismo. Cercherò perciò di analizzare tali scritti per accertare se vi siano dei riscontri con gli scritti di Würzburg tali da permettere di verificare l'attendibilità di questo collegamento.

2.2.2.a. *Prologi Euangeliorum.* In moltissimi mss. che trasmettono il testo della Vulgata, ai quattro vangeli sono anteposti dei prologhi, cosiddetti 'monarchiani', che hanno costituito frequente oggetto di discussione per gli studiosi. Se ben presto si riuscì a dimostrarne con sufficiente credibilità l'origine latina [56], molto più a lungo si è dibattuto sul periodo a cui far risalire la loro composizione. Le proposte oscillavano nel collocare i prologhi tra l'inizio del III secolo, nell'ambito della controversia monarchiana, al pieno IV secolo, con una netta preponderanza per i sostenitori della prima ipotesi. Tra il 1906 e il 1908 John Chapman [57] avanzò una nuova proposta, che nonostante alcune reazioni iniziali [58],

[54] *Ibidem* 6-7 (PL 54, 695A).

[55] In particolare per l'uso di Scritture non canoniche o di codici corrotti cfr. Leo M., *epist*. 15, 15 (ed. B. Vollmann, 133-134); Braulio, *epist*. 44 (PL 80, 694A).

[56] Contro l'ipotesi di un'origine greca avanzata nel 1894 da Dobschütz cfr. Regul 1969, 219-220.

[57] Chapman 1906, 336-349 = 1908, 238-253. Secondo Chapman l'autore dei prologhi è il medesimo dei trattati, ovvero Priscilliano, e il confronto con i trattati, oltre a confermare questa ipotesi, contribuisce a gettare luce su passi oscuri di entrambi gli scritti.

[58] In particolare Babut (1909, 294-308), nell'intento di difendere l'immagine di Priscilliano quale figura sostanzialmente ortodossa, cercò di scardinare le prove di

riuscì a ottenere grandi favori, sostenendo che il milieu dal quale avevano avuto origine i prologhi è quello priscillianista, una conclusione che ha trovato ulteriore conferma nell'accurato studio del 1969 di Jürgen Regul [59]. Le analogie tra i prologhi monarchiani e gli scritti di Würzburg riguardano sia aspetti linguistici e stilistici sia aspetti di contenuto; in particolare, per fare qualche esempio, questi testi condividono il rigorismo etico e la forte ispirazione monarchiana, insistendo ripetutamente sull'unicità di Dio e presentando una certa interscambiabilità degli attributi del Padre e del Figlio, e dimostrano un grande interesse per la genealogia di Cristo. Il 'pancristismo' teologico, tipico anche del *corpus* di Würzburg, che manifestano i quattro prologhi, è stato attribuito per questi ultimi al possibile influsso della cristologia monarchiana degli *Acta Iohannis*. In particolare ci si sofferma sui capp. 94-96 e 107-113 che presentano lunghi elenchi di attribuiti di Dio e che dimostrano che unica è la divinità che si presenta sotto diversi nomi [60].

Per quanto riguarda il prologo a Giovanni, l'immagine che viene presentata dell'apostolo deriva da un lato da un insieme di tradizioni ecclesiastiche e dall'altro dagli *Acta Iohannis* [61], che coniugano la dottrina monarchiana con un forte rigorismo etico, un tema quest'ultimo che trova parallelo nella rigida tendenza ascetica del movimento priscillianista. Dagli *Acta* deriva indubitabilmente la descrizione della morte di Giovanni [62], e dai medesimi dipende anche l'immagine del discepolo chiamato da Dio proprio nel momento in cui egli aveva deciso di prendere moglie [63]. Più in generale, il prologo concorda con la rappresentazione complessiva degli atti apocrifi di un Giovanni discepolo predilet-

Chapman; ma pur basandosi sulle differenze che emergono dai due scritti, tuttavia era costretto a concludere che i prologhi sono l'opera di un priscillianista che scrive dopo il 398/400 e che imita nel suo stile Priscilliano.

[59] Regul 1969, 212-264. Convinto dall'accurata analisi di Regul, l'ipotesi priscillianista è data per certa anche da Chadwick (1976, 109).

[60] *Acta Iohannis* 94-96; 107-113 (CCSA 1, 199-207; 295-313). Cfr. Regul 1969, 224-225.

[61] Regul 1969, 224-242.

[62] *Acta Iohannis* 106-115 (CCSA 1, 293-315). *Prol. Ioh.* (Wordsworth-White 1, 486): *Et hic est Iohannes, qui sciens superuenisse dies recessus sui, conuocatis discipulis suis in Epheso, per multa signorum experimenta promens Christum, descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos, tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis inuenitur alienus; et hoc uirgini debebatur.* Cfr. Regul 1969, 223 n. 4.

[63] *Acta Iohannis* 113 (CCSA 1, 311). *Prol. Ioh.* (Wordsworth-White 1, 485): *qui uirgo electus a deo est, quem de nuptiis uolentem nubere uocauit deus.*

to per la sua verginità, al quale «Dio» raccomanda la propria madre *ut uirginem uirgo seruaret* [64], temi che tuttavia appartengono anche a diffuse tradizioni ecclesiastiche [65].

I *Prologhi monarchiani*, di sicura origine priscillianista, forniscono, dunque, una testimonianza certa dell'utilizzazione degli *Atti* apocrifi di Giovanni; tuttavia, la loro testimonianza è limitata alla cosiddetta *Metastasis* (capp. 106-115), che presenta una tradizione testuale molto più ricca delle altre parti (oltre venti mss. greci e otto versioni in lingue antiche) e sostanzialmente unitaria; ben presto questa porzione di testo fu separata e circolò indipendentemente dal complesso degli *Acta Iohannis* [66].

2.2.2.b. *Epistula Titi de dispositione sanctimonii.* Un possibile collegamento tra priscillianisti e *Atti di Giovanni* è suggerito anche dall'utilizzazione di questi ultimi da parte dell'autore anonimo della *Epistula Titi de dispositione sanctimonii.*

Questo scritto, scoperto da Germain Morin in un ms. del sec. VIII nella Universitätsbibliothek di Würzburg (*M. p. th. f.* 28) tra le omelie di Cesario di Arles e edito da Donatien de Bruyne nel 1925 [67], si caratterizza per un pessimo latino, carico di numerosi solecismi, termini inusitati e volgari, e per l'abbondanza di citazioni scritturistiche di cui una gran parte è tratta da scritti apocrifi, dei quali presenta sia passi inediti sia citazioni di testi noti [68]. Più che una lettera lo scritto è un sermone i cui destinatari sono uomini e donne votati alla verginità; l'autore elogia la vita verginale, condannando con veemenza l'abuso della coabitazione tra uomini e donne, le cosiddette «nozze spirituali», e rivelando un estremo rigorismo nell'avversione per ogni tipo di relazione sessuale, anche lecita.

[64] *Prol. Ioh.* (Wordsworth-White 1, 485): *...cui uirginitatis in hoc duplex testimonium in euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a deo dicitur, et huic matrem suam iens ad crucem commendauit deus ut uirginem uirgo seruaret*.

[65] Cfr. Regul 1969, 225.

[66] Cfr. Regul 1969, 223 n. 2; Junod-Kaestli 1983, 1, 30-63.

[67] Morin 1896, 110; de Bruyne 1925, 48-63; l'edizione è ristampata in PLS 2, 1522-1542 a cura di A. Hamman.

[68] L'epistola stessa è un apocrifo posto sotto il nome di Tito, il discepolo che secondo Gerolamo (*in Tit.* 2, 7) mantenne la verginità. Per un'analisi degli apocrifi che questa epistola contiene, cfr. de Bruyne 1908b, 151-160; Sfameni Gasparro 1988, 4590-4600; 4624-4640.

Visti la presenza di numerose citazioni di apocrifi, la lettura delle Scritture canoniche in un senso deliberatamente piegato a significare il punto di vista dell'autore, il marcato rigorismo ascetico e la radicale *enkrateia*, l'*Epistula Titi* è stata a lungo considerata di origine priscillianista [69]. Questa ipotesi è invece stata respinta da Aurelio de Santos Otero [70] sulla base di due argomentazioni: in primo luogo la lettura degli apocrifi non è da considerarsi un'attività esclusiva dei priscillianisti; in secondo luogo i documenti della Chiesa ufficiale spagnola rimproverano ai priscillianisti l'abitudine di ritirarsi insieme uomini e donne, rivelando come caratteristica del priscillianismo la convivenza tra persone dei due sessi. Considerando le analogie dell'*Epistula Titi* con altri scritti cattolici sul medesimo argomento e la sua ortodossia di fondo, Santos Otero conclude che si tratta piuttosto dell'opera di un membro della Chiesa cattolica, scritta intorno alla metà del sec. V nell'ambito della tradizione rigorista spagnola, in un contesto molto vicino al movimento priscillianista senza che debba essere necessariamente e esclusivamente considerata un'opera priscillianista.

Giulia Sfameni Gasparro [71] ha offerto nel 1988 un importante contributo alla ricerca su questo problematico scritto. La studiosa ha indagato i due interessi fondamentali dell'*Epistula*, l'esaltazione dell'*enkrateia* e l'uso degli apocrifi, alla luce di un'analisi comparativa volta a individuare analogie e a sfatare l'assioma pregiudiziale che si è imposto dai tempi di Harnack nella letteratura scientifica su questo tema. In conclusione afferma che, vista la diffusione della pratica della coabitazione tra uomini e donne e l'ampia utilizzazione degli apocrifi anche in ambienti non priscillianisti, non sussistono fondamenti legittimi a collocare questa *Epistula* in ambito priscillianista.

Condivido questa conclusione, aggiungendo che tra questo testo e

[69] Cfr. Schmidt 1924, 334-340; Harnack 1925, 180-213; Koch 1933, 143-144. Per Stegmüller 263 fu composta in latino nel VI secolo da priscillianisti. De Bruyne (1925, 71-72) sosteneva che l'autore era un eretico che si rivolgeva ad altri eretici; quale fosse questa eresia, una volta esclusa quella paoliciana giudicata troppo tarda (fine sec. VII), non sa dire; sia quella manichea sia quella priscillianista non corrispondono pienamente alle dottrine espresse dal testo, e conclude: «n'identifions pas ces deux inconnues» (*scil*. le due eresie dell'autore e dei destinatari). Tuttavia, l'ipotesi priscillianista avallata dall'autorità di Harnack si impose, cfr. Regul 1969, 259 e ancora recentemente Trevijano Etcheverría 2003, 301-302.

[70] Santos Otero 1963, 8-11.

[71] Sfameni Gasparro 1988, 4551-4664.

gli scritti di Würzburg per quanto riguarda il lessico e lo stile non vi è alcuna affinità, così come sono quasi assenti citazioni scritturistiche comuni [72]. Se pure dimostrano di non avere una diretta relazione tra loro, tuttavia, entrambi gli scritti dimostrano di nascere dal medesimo terreno di coltura, ovvero dal forte rigorismo ascetico che caratterizza un certo cristianesimo occidentale, soprattutto spagnolo.

Per quanto riguarda le citazioni di scritti ispirati, oltre alle numerose citazioni di scritti vetero e neotestamentari, molto frequente è nella *Epistula Titi* il ricorso agli apocrifi, alcuni noti da altre fonti, altri del tutto ignoti. Ad esempio, vi compaiono citazioni dagli *Atti di Giovanni* e dagli *Atti di Paolo e Tecla* [73], ma anche passi, non altrimenti conosciuti, che sembrano completare il testo di scritti apocrifi in parte noti, come quello degli *Atti di Pietro*, *di Giovanni*, *di Andrea*, dell'*Apocalisse di Elia* [74]; molte citazioni, infine, attingono a testi apocrifi che non sono pervenuti [75].

Anche se escludiamo l'origine priscillianista e non è possibile accertare l'utilizzazione della *Epistula Titi* da parte della cerchia priscillianista, tuttavia questa abbondanza di passi tratti da scritti apocrifi dimostra una vasta diffusione e un'ampia conoscenza di testi non canonici nella sua immediata 'Umgebung' geografica e spirituale.

2.2.2.c. *Apocrypha priscillianistica.* Nel 1907 D. de Bruyne pubblicò una serie di sei testi inediti contenuti nei ff. 153-213 di un ms. di Reichenau (Karlsruhe, *BLB, Augiensis* 254) datato ai secoli VIII-IX, che egli fa risalire tutti al medesimo autore [76].

Il primo scritto è un *Collectario de diuersis sententiis*, dove sono presentati cinque passi biblici, di cui due apocrifi, commentati senza grande perizia e profondità di pensiero. Lo dimostra, ad esempio, il commento a Ps 33, 15 (*Deuerte a malo et fac bonum*), che si risolve in un mero elenco

[72] L'unica citazione comune è Is 40, 6 (*omnis caro ut faenum…*); la pericope di Lc 20, 34-36 compare nell'epistola con Mt 22, 30 e Mc 12, 25.

[73] *Acta Iohannis* 113 in *epist*. 8, 8; *Acta Pauli* 18 in *epist*. 6, 10.

[74] Cfr. l'episodio del giardiniere e di sua figlia in *epist*. 3, 1-2 che probabilmente derivava dagli *Acta Petri*; per *Acta Iohannis* cfr. *epist*. 9, 1-2; per *Acta Andreae* cfr. *epist*. 9, 4; per *Apoc. Eliae* cfr. *epist*. 8, 3.

[75] Cfr., ad esempio, *epist*. 6, 7; 7, 5; 8, 6. 7. 9. 11; 9, 5; 10, 8.

[76] de Bruyne 1907, 318-335; il testo è ristampato in PLS 2, 1508-1522, a cura di A. Hamman. Contrario a questa ipotesi è Dumville 1973, 327.

di vizi da evitare e virtù da perseguire [77]. Segue un'apocalisse, evidentemente acefala dal momento che nel descrivere i sette cieli attraverso i quali le anime salgono, manca la descrizione dei primi due [78]. Benché il tema dei sette cieli sia ben noto alla letteratura gnostica e a quella giudaica, questa apocalisse presenta dei caratteri singolari che non consentono di identificarla con alcuna di quelle a noi note. Il terzo testo è un sermone falsamente attribuito ad Agostino. L'autore esorta i fedeli a esaudire i comandamenti del Signore, così da essere giustamente ricompensati ottenendo di vivere in cielo, mentre coloro che li trasgrediranno, sono destinati alla morte eterna; infine sono menzionati i segni che precederanno il giorno del giudizio. Sul timore con cui si deve attendere questo giorno, si fonda l'intera esposizione del quarto testo, la *Homilia in die iudicii*. Segue il *De parabolis Salomonis*, un testo variegato che raccoglie testi apocrifi e canonici sul timore nei confronti di Dio e sull'osservanza dei comandamenti, cui seguono alcune considerazioni sui numeri. Il sesto e ultimo testo, che è anche il più lungo, è il *Liber 'canon de hebreica' Hieronimi presbiteri*, titolo ricavato dalle prime parole dello scritto, nobilitato con l'autorevole nome di Gerolamo. Vi sono citati diversi passi scritturistici dei quali si fornisce un commento con il ricorso ad altri passi biblici.

De Bruyne ritenne che questi testi avessero avuto origine in Spagna nel secolo VII e li attribuì a uno degli ultimi partigiani di Priscilliano. Poiché è noto che i priscillianisti utilizzavano largamente gli apocrifi, de Bruyne fondò la sua tesi principalmente sul fatto che «on trouvera difficilement des exemples d'un usage des apocryphes aussi fréquent, aussi dévergondé qu'ici» [79]. Altri elementi probanti, secondo lo studioso, sono costituiti dalle tendenze encratite della setta che bene si incontrano con la condanna delle nozze espressa nel sermone ps.agostiniano [80]; inoltre, la menzione nell'apocalisse dei sette cieli trova riscontro nella dottrina di Priscilliano come viene descritta da Orosio e da Agostino [81].

[77] I 322 (ed. D. de Bruyne 1907, 20-39).

[78] Bauckham 1993 ha studiato il testo, dimostrando che esso presenta caratteri antichi che risalgono all'apocalittica giudaica e cristiana, senza tuttavia giungere a una conclusione certa circa la sua origine.

[79] de Bruyne 1907, 319.

[80] III 325 (ed. D. de Bruyne 1907, 50).

[81] Oros., *comm*. 2 (CCL 49, 158-159); Aug., *haer*. 70 (CCL 46, 333-334).

Per quanto riguarda la validità di queste prove, è da notare che delle numerose citazioni canoniche e apocrife di questi sei testi, non ve n'è nessuna di rilievo che si riscontri nei trattati priscillianisti, né tanto meno vi si scorgono affinità di lessico. Se pure vi sono alcuni temi che possono trovare qualche riscontro nei trattati, ad esempio l'origine divina dell'anima o l'esortazione alla mortificazione del corpo [82], molte di più sono le differenze tra i due gruppi di testi.

Una diversa origine per questi testi fu prospettata nel 1920 da Montague Rhodes James [83], il quale confrontando l'apocalisse edita da de Bruyne con due scritti irlandesi, *Evernew Tongue* e *Vision of Adamnan*, concludeva che l'ampio uso che gli autori dei due scritti hanno fatto dell'apocalisse dimostra che questo testo godeva di una vasta diffusione in Irlanda; e che tutti e sei i testi sembrano essere usciti da un laboratorio celtico che aveva riunito insieme frasi e espressioni di diversa provenienza. Nel 1954 anche Bernhard Bischoff [84] sposò la tesi di James; a proposito del *Collectario de diuersis sententiis* e degli altri testi concluse che si trattava di «ungeordnete Exzerptensammlungen» messe insieme ad arte con altri commentari di carattere palesemente irlandese. Al medesimo risultato pervenne David Norman Dumville, il quale mise seriamente in discussione l'origine comune dei sei testi, con vari argomenti, tra cui la constatazione della diversità del latino dei vari testi e le parentele con scritti di origine iberno-latina [85].

L'origine irlandese è oggi oramai unanimemente accettata dagli studiosi [86], cosicché non vi è alcuna possibilità di stabilire una relazione tra gli apocrifi citati in questi scritti e quelli in uso presso la cerchia priscillianista.

[82] de Bruyne 1907, 42: I 322: *anima de caelestibus uenit*; IV 326, 32: *mortificate membra uestra*.

[83] James 1919, 15-16.

[84] Bischoff 1954, 221; lo studioso cita anche altri due mss. (Karlsruhe, *Aug. CCLIV*, ff. 153r - 172v, sec. VII; London, *B.M. Royal 5. E. XIII*, f. 1, sec. IX) che contengono rispettivamente l'intera raccolta, e il solo sesto testo, il *Liber 'canon in hebreica'* in una versione che giudica forse più lunga.

[85] Dumville 1973, 327.

[86] Cfr. Frede 79: «nicht priscillianistisch, sondern irisch, 8. Jh?»; Petitmengin 1993, 624: «il s'agit d'une œuvre irlandaise».

2.2.2.d. *Apocalypsis Thomae*. L'*Apocalisse di Tommaso*[87], un altro apocrifo che è stato messo in rapporto con la cerchia priscillianista, ebbe una vasta diffusione in Irlanda e nei paesi anglosassoni; esso ci è giunto in due redazioni: una versione breve, più antica, e una versione più tarda caratterizzata da una lunga interpolazione databile al sec. V, che ha origine in Africa o in Italia[88]. In questo scritto Tommaso riferisce quanto gli è stato rivelato dal Signore sulla fine di questo mondo; i segni apocalittici che precedono la fine sono distribuiti in sette giorni che si concludono con la visione di pace e serenità dell'ottavo giorno.

Nonostante permangano forti dubbi sull'origine greca o latina dello scritto[89], il testo è sicuramente anteriore al sec. V, epoca a cui è datato il più antico ms.

Poiché questa apocalisse si trova nel catalogo dei libri condannati dal cosiddetto *Decreto Gelasiano*, diretto principalmente a condannare la letteratura apocrifa diffusa da manichei e priscillianisti, Pius Bihlmeyer sostenne che questo scritto è stato certamente utilizzato dai priscillianisti. Per quanto riguarda la sua origine, egli avanzò l'ipotesi di un originale greco, uscito da un milieu gnostico-manicheo e ritenne che da qui esso pervenne ai priscillianisti, a opera dei quali subì alcuni rimaneggiamenti.

La relazione con i priscillianisti viene giustificata sulla base di alcune pretese analogie con i cosiddetti *apocrypha priscillianistica*[90], la cui paternità priscillianista è, tuttavia, come si è detto, da escludersi. Un altro elemento probante sarebbe costituito dal fatto che come nella *Epistula Titi*, anche qui, nella recensione lunga, si legge una ferma condanna delle nozze: *Vae illis qui nuptias faciunt*...[91]. Inoltre, non mancherebbero tracce di monarchianismo evidenti nell'espressione iniziale: *Audi Thomas quia ego sum filius dei patris et ego sum pater omnium spirituum*, un'espressione che è stata posta, in modo non pertinente a mio avviso, in parallelo con un passo della *Benedictio super fideles*[92]. Sanchez adduce a ulteriore

[87] Bihlmeyer 1911, 272-274. Cfr. Veronese 2015a, 117-122.

[88] Bihlmeyer 1911, 277-278.

[89] Cfr. Veronese 2015a, 121.

[90] Bihlmeyer 1911, 279. A favore dell'utilizzo di questo apocrifo nelle cerchie priscillianiste della seconda generazione è Sanchez 2008.

[91] *Ibidem*. Cfr. anche Sanchez 2008, 266.

[92] Cfr. Santos Otero, in Hennecke-Schneemelcher 2, 570, nota *ad loc*. In *Benedictio* (CSEL 18, 104, 9-11), compare un elenco degli attributi dell'*unus deus*, tra i quali si legge: *tu pater animarum, tu frater filiis, tu filius fratribus... tu operatio spirituum*...

riprova l'immagine che emerge dal testo apocrifo dell'impero romano rappresentato come una potenza demoniaca e sottolinea alcuni passi dello scritto che potrebbero evocare i disordini provocati dall'affare priscillianista in seno all'episcopato [93].

L'insieme di questi elementi non consente di avvalorare l'ipotesi secondo cui l'*Apocalisse di Tommaso* o le interpolazioni abbiano avuto origine in ambiente priscillianista; di contro non si può escludere che questo apocrifo fosse noto ai priscillianisti, così come pare certo circolassero presso la setta gli *Atti*, e forse anche il *Vangelo,* attribuito allo stesso Tommaso [94].

2.2.2.e. *Peregrinatio Egeriae.* Una conferma circa la lettura priscillianista degli scritti apocrifi attribuiti a Tommaso potrebbe venire dalla testimonianza della pellegrina Egeria. Visto il forte credito guadagnato dall'ipotesi della sua origine galiziana, Egeria è stata messa in relazione con il priscillianismo, che in quella regione conquistò numerosi adepti; ma anche se si accetta l'ipotesi di una sua origine aquitana, considerato lo stretto legame tra le regioni circumpirenaiche [95] e il seguito che Priscilliano guadagnò a Elusa e poi a Bordeaux, non si può escludere l'eventualità di un'influenza priscillianista. Ma in che misura il priscillianismo abbia influenzato Egeria, se ne avesse solo sentito parlare oppure se avesse in qualche modo aderito alle sue dottrine [96], è difficile dire con certezza.

Ciò che senza alcun dubbio accomuna Egeria e l'autore della raccolta priscillianista è la predilezione per la sacra Scrittura, una predilezione che si rivela pressoché esclusiva dal momento che si constata che entrambi non nutrono alcun particolare interesse per la letteratura profana. Nella *Peregrinatio*, inoltre, si nota da parte di Egeria una certa attenzione nei confronti della letteratura apocrifa. Da quanto emerge dal diario di viaggio, si apprende che Egeria possedeva «in patria» una copia della corrispondenza di Gesù con Abgar [97]; inoltre, visitando il *martyrium* di

[93] Sanchez 2008, 264-265.

[94] Cfr. *infra* 2.2.3.c.; 2.2.3.e.

[95] Cfr. Fontaine 1974, 241-282.

[96] Secondo Fabbrini (1990, 27 e nota), che parte dall'errata considerazione che il priscillianismo sia nato in Galizia intorno al 375, in Egeria l'idea del viaggio in Terra Santa potrebbe essere sorto «proprio come suggerimento di pietà, di penitenza per queste controversie nella Chiesa di Spagna».

[97] Aeg., *peregr*. 19, 19 (SC 296, 212): *Illud etiam satis mihi grato fuit, ut epistolas ipsas siue Aggari ad Dominum siue Domini ad Aggarum, quas nobis ibi legerat sanctus episcopus,*

santa Tecla presso Seleucia, riferisce di averne letto gli atti [98]. Ma ciò che risulta più interessante ai fini della nostra indagine, è l'esplicita menzione della letteratura di Tommaso. Descrivendo la visita al *martyrium* di Tommaso, Egeria aggiunge: *et aliquanta ipsius s. Thomae ibi legimus* [99]. Questa dichiarazione sembra riferirsi alla lettura di un codice che Egeria portò con sé, identificato da Klaas A.D. Smelik con gli *Atti di Tommaso* [100], un'opera composta originariamente in siriaco e poi tradotta in greco e latino, di cui Egeria è comunemente ritenuta la prima testimone.

2.2.3. *La raccolta di Würzburg*

2.2.3.a. *L'indice scritturistico di Schepss.* Nonostante queste antiche testimonianze e nonostante le prese di posizione teoriche dei priscillianisti in difesa degli apocrifi, scorrendo l'indice scritturistico dell'edizione di Schepss risulta che nei trattati sono pressoché assenti le citazioni esplicite tratte da apocrifi. Schepss menziona solamente il quarto libro di *Esdra* (o *Apocalisse di Esdra*), l'*Epistola ai Laodicesi* attribuita a Paolo [101] e l'*Epistola di Barnaba*, anticamente ritenuta una *Scriptura* ispirata [102].

acciperem michi ab ipso sancto. Et licet in patria exemplaria ipsarum haberem...; cfr. anche *peregr*. 19, 8-9 (SC 296, 206-208): *...Aggarus epistolam Domini ferens... Et post dixit: 'Domine Iesu, tu promiseras nobis, ne aliquis hostium ingrederetur ciuitatem istam...'* Il riferimento alla promessa che cita Egeria, non si trova nel testo trasmesso da Eusebio, mentre si trova nella *Dottrina di Addai*, un'opera edessiana di poco posteriore alla *Peregrinatio*, e in cinque iscrizioni greche, cfr. Devos 1967, 392-400.

[98] Aeg., *peregr*. 23, 5 (SC 296, 230): *Ibi ergo cum uenissem in nomine Dei, facta oratione ad martyrium nec non etiam et lecto omni actu sanctae Teclae, gratias Christo deo nostro egi...*

[99] Aeg., *peregr*. 19, 2 (SC 296, 202): *Peruenimus... Edessam. Vbi cum peruenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae. Itaque ergo iuxta consuetudinem factis orationibus et cetera... nec non etiam et aliquanta ipsius sancti Thomae ibi legimus.* Secondo P. Maraval (1982, 203), l'attivo *legimus* indica, rispetto al passivo impersonale *lecta sunt*, una lettura privata da parte di Egeria; lo studioso, inoltre, ritiene che la testimonianza di Egeria dimostri l'esistenza di una versione latina dell'apocrifo di Tommaso.

[100] Smelik (1974, 290-294) fa notare che ci si aspetterebbe in luogo di *aliquanta sancti Thomae*, piuttosto *actus sancti Thomae* o *aliquanta de sancto Thoma*; Egeria con questa espressione può riferirsi ai passi degli *Atti* in cui Tommaso parla in prima persona, ma non esclude possa trattarsi anche dei 114 *logia* del *Vangelo di Tommaso*, che Egeria può avere conosciuto. Cfr. anche Gelsomino 1990, 255.

[101] Philastr., *her*. 89, 1-2 (CCL 9, 256): *epistolam etiam ad Laodicenses scriptam beati apostoli quidam uolunt legere. Et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebreos interdum.*

[102] *Index*, CSEL 18, 167.

Per quanto riguarda gli ultimi due riferimenti, a una rapida analisi si evince che in realtà non si tratta di citazioni letterali e neppure di vaghe allusioni a questi scritti da parte dell'autore priscillianista. I riferimenti che Schepss ha individuato come desunti dall'*Epistola ai Laodicesi* corrispondono a versetti autenticamente paolini che sono stati utilizzati per fabbricare questo apocrifo [103]. Infatti, la citazione di Laod 8 in due casi, nel *Tractatus Paschae* e nel *Tractatus ad populum II* [104], si riferisce in realtà alla citazione letterale di 1 Cor 3, 22-23. Perciò di questa epistola apocrifa, di cui pure la cerchia priscillianista conferma l'esistenza tra i libri extra-canonici in *Liber de fide de apocryfis* e di cui giustifica la lettura in quanto nominata nell'autentica *Epistola ai Colossesi* (Col 4, 16) [105], non si riscontrano nella raccolta di Würzburg citazioni esplicite [106].

La citazione di *epist. Barnabae* 3 è addotta a proposito di un passo del *Tractatus Paschae* in cui si descrivono i caratteri del corretto digiuno, secondo l'insegnamento del cap. 58 di *Isaia*; in particolare, l'indicazione di Schepss si riferisce a una citazione esplicita e letterale di Is 58, 6-7 [107], un testimone biblico che compare anche nel capitolo di *Barnaba* sul medesimo argomento del digiuno. Ma poiché sia lo ps.Barnaba sia l'autore priscillianista citano entrambi anche altri versetti di Is 58, e non sempre i medesimi [108], l'analogia tra l'epistola dello ps.Barnaba e il trattato priscillianista consiste solo nel comune utilizzo di alcuni versetti scritturistici di *Isaia* a proposito del tema del digiuno e non in una ripresa diretta. La solida e antica tradizione esegetica sul tema invita dunque a escludere per questo passo priscillianista un diretto influsso dello scritto pseudepigrafo.

[103] Cfr. Harnack 1923, 235-245; 1932, 2-6; Hennecke-Schneemelcher 2, 41-44; Erbetta 3, 63-67; Moraldi 3, 78-80. Boismard 1999 ritiene che l'antico editore delle epistole paoline abbia fuso insieme l'epistola ai Colossesi con quella ai Laodicesi che quindi si ritrova nello stato di *disiecta membra* nell'epistola canonica. Un'accuratissima analisi è stata condotta da Norelli (2001a, 45-90), il quale, confermando le conclusioni di Harnack, precisa che il falso fu composto in Occidente alla fine del II secolo in ambiente marcionita.

[104] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 4); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 7).

[105] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 16-17).

[106] Secondo Schepss (CSEL 18, XLI) Priscilliano compose i *Canoni delle epistole paoline* sulla base di quindici epistole paoline, compresa quella ai Laodicesi; il numero XV sarebbe stato in seguito corretto in XIV da *Peregrinus*, il quale emendò in senso ortodosso alcune affermazioni di Priscilliano.

[107] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 9).

[108] In *epist. Barnabae* 3 sono citati Is 58, 4-5 e 58, 6-10, in *tract. Paschae* Is 58, 5-6, 58, 6-7 e 58, 10-11.

Più fondato parrebbe, invece, il riferimento a 4 *Esdra*, che l'autore priscillianista del *Liber de fide de apocryfis* considera un testo extra-canonico [109], alludendovi chiaramente a proposito della ricostituzione a opera di Esdra dei libri biblici perduti in seguito all'incendio del Tempio di Gerusalemme (cfr. 4 Esr 14, 18-38) [110]. Tuttavia la notizia potrebbe essere stata ricavata indirettamente da alcune leggende giudaiche che circolavano anche in ambiente cristiano [111], benché Gerolamo confermi la conoscenza e l'utilizzo in cerchie eretiche in *Hispania* di scritti attribuiti a Esdra [112].

Considerando da un lato lo scarno indice di Schepss che documenta di fatto l'assenza negli scritti priscillianisti di chiare e dirette citazioni a scritti apocrifi, e dall'altro la netta e decisa presa di posizione teorica del *Liber de fide de apocryfis* in favore degli apocrifi, nonché la massiccia e univoca testimonianza della letteratura antipriscillianista, gli studiosi si sono trovati in grave difficoltà. Le soluzioni prospettate dalla critica moderna sulla questione dell'utilizzo degli apocrifi sono sostanzialmente due. Alcuni sostengono che la raccolta di Würzburg rappresenta solamente una parte della predicazione priscillianista, quella diretta al vasto pubblico dei semplici fedeli, mentre ci sarebbe ignoto l'insegnamento segreto riservato ai perfetti, nell'ambito del quale il ricorso agli apocrifi era corrente e per nulla rischioso. Altri propendono per l'ipotesi secondo cui la raccolta sia stata selezionata con intento apologetico, emendando e sopprimendo tutti i passaggi che rivelavano l'utilizzo di apocrifi. In questo panorama isolata è l'ipotesi di Babut [113], secondo il quale l'uso di testi apocrifi presso i priscillianisti era molto ridotto e comunque limitato ai soli apocrifi cristiani, dal momento che nel *Liber apologeticus* [114] si afferma che detti testi devono profetizzare e parlare apertamente di Cristo.

Nonostante Schepss intendesse probabilmente sminuire il più possibile la presenza di testi apocrifi nei trattati, mirando a difendere la

[109] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 52, 17): *recte illi libro fidem damus, qui Hesdra auctore prolatus, etsi in canone non ponitur...*

[110] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 52, 13-24).

[111] Cfr. James 1895, XXVII-XXXVIII. Cfr. supra 1.3.f.

[112] Hier., *c. Vigil*. 6 (CCL 79C, 15-16), su cui cfr. *supra* 2.2.1.

[113] Babut 1909, 123; 232-233.

[114] *Lib. apol*. (CSEL 18, 30, 12).

sostanziale ortodossia degli scritti di Würzburg e quindi di Priscilliano, che egli considerava come l'unico autore, condizionando tutti gli studiosi che continuano a basarsi sul suo indice scritturistico, vi sono tuttavia, a mio avviso, nella raccolta priscillianista alcuni elementi che inducono a ipotizzare la conoscenza e l'utilizzazione di testi apocrifi.

2.2.3.b. *Possibili citazioni di testi apocrifi.* In primo luogo ciò che permette di attestare la presenza di scritti apocrifi nella raccolta priscillianista sono due citazioni esplicite, per le quali, nonostante i tentativi di Schepss, non è possibile individuare un riferimento canonico adeguato. Il fatto che le due citazioni siano entrambe introdotte dalla formula *sicut scribtum est*, la formula convenzionale che nella tradizione cristiana connota i passi considerati divinamente ispirati e quindi dotati di autorità canonica [115], conferma l'importanza dell'analisi degli stessi.

Tract. Psalmi primi (CSEL 18, 82, 13)

In un solo caso Schepss ammise di non essere riuscito a identificare la fonte cui l'autore si ispira; si tratta di una citazione del *Tractatus Psalmi primi* dove si legge: *sicut scribtum est: quis enim uocat per se uocitum?*, cui fa seguito, tramite la formula *et alibi*, usuale nei trattati, un'altra citazione, quella di 1 Tm 1, 9: *iusto lex posita non est*. Diversi sono stati i tentativi per identificare l'origine di questa citazione: Schepss stesso chiamò in causa l'*Iliade* [116], Hilgenfeld [117] suggerì una fonte apocrifa da identificare probabilmente con il *Vangelo degli Egiziani*; Paret [118], ritenendo che non potesse trattarsi di questo vangelo, né di qualche altro apocrifo, in quanto Priscilliano ammette solo i quattro vangeli canonici [119], vide nella menzione del *profeticus sermo* la conferma che si trattasse di un testo veterotestamentario, e credette di poterlo identificare con Is 41, 2, che secondo la *Vetus* recita: *quis suscitauit de oriente iustitiam, uocauit eam ad*

[115] Sull'uso delle formule introduttive come indice di canonicità cfr. da ultimo Penner 2010, 62-84 con amplia bibliografia. Sulle formule introduttive nei trattati priscillianisti cfr. *infra* 3.1.

[116] Schepss 1889, 222.

[117] Hilgenfeld 1889, 384.

[118] Paret 1891, 99; 193 n. 1.

[119] *Lib. apol.* (CSEL 18, 31, 21-24): *Si qui autem inflati sunt nihil scientes et extra quattuor euangelia quintum aliquod euangelium uel fingunt uel confitentur, cur hoc ad nostram, qui talium respuimus infelicitates, profertur inuidiam?*

pedes suos et uadet? [120]; Babut [121], escludendo gli apocrifi, ritenne trattarsi di un versetto di un libro canonico, reso irriconoscibile in quanto la Bibbia latina citata nei trattati è seminata di grossi errori. Conti [122] concorda con Schepss sul fatto che si tratta di una citazione non identificata.

Con queste due citazioni scritturistiche, quella anonima e quella di 1 Tm 1, 9, l'autore intende suffragare un fondamentale concetto che va esponendo al principio del trattato sul *Salmo* 1, per giustificare l'assenza del titolo di questo salmo, caso singolare rispetto a tutti quelli successivi. Tale anepigrafia si spiega, secondo l'autore, in primo luogo per il fatto che ciò che è primo e principio di ogni cosa non può avere titolo o nome, dal momento che chi è primo non può essere chiamato se non da se stesso; chi altri può, infatti, chiamare colui che, essendo il primo di tutti, si chiama da sé? In secondo luogo, poiché il *Salmo* 1 fornisce una indicazione per la corretta condotta di vita, descrivendo ciò che il beato non fa (*non abiit... non stetit... non sedit...*), non ha necessità di titolo secondo il dettato per cui «la legge non è stata scritta per il giusto» (1 Tm 1, 9).

Dal punto di vista lessicale, si nota che il participio *uocitus*, usato in luogo di *uocatus*, è tipico della *Vetus* [123], e si trova anche nelle iscrizioni [124]. Per quanto riguarda il significato della citazione, il concetto esposto si può accostare alle riflessioni sul Nome divino che derivano da speculazioni gnostiche, in particolare valentiniane, come ci attestano le fonti antiche (*Excerpta ex Theodoto*, Ireneo su Marco il Mago, *Vangelo di Filippo, Trattato Tripartito, Vangelo di Verità, Prima Apocalisse di Giacomo*) [125] e di cui diremo anche in seguito. In particolare nel *Vangelo di Verità*, uno scritto gnostico proveniente da Nag Hammadi, si afferma che «il nome del Padre non si può pronunciare»; il ragionamento quindi prosegue: «Chi,

[120] Sabatier 2, 582. LXX (ed. A. Rahlfs 2, 620): τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην, ἐκάλεσεν αὐτὴν κατὰ πόδας αὐτοῦ, καὶ πορεύσεται; Questa citazione è ripresa nell'apparato biblico della ristampa della raccolta priscillianista curata da A. Hamman in PLS 2, 1468.

[121] Babut 1909, 123 nota 1.

[122] Conti 2010, 132.

[123] Rönsch 1875, 521; cfr. ad esempio Ps.Cypr., *mont*. 9, 2 (ed. C. Burini, 170): *ipsis autem uocitis iudaeis et graecis*… (1 Cor 1, 24); cfr. anche 4, 3 (ed. C. Burini, 156); Ps.Eus. Verc., *trin*. 3, 27; 4, 23 (CCL 9, 37; 62).

[124] Forcellini 4, 1028. Molto più frequente è in latino la forma *uocitatus*.

[125] Cfr. Junod-Kaestli 1983, 2, 618-619.

pertanto, sarà in grado di pronunciare il nome di Lui, il grande nome, se non Egli solo, al quale appartiene il nome…?... Egli solo è in grado di darsi un nome… è Lui che ha il potere di pronunciare il suo nome» [126].

Il concetto si riscontra anche in ambito ortodosso; ad esempio Giustino afferma che Dio Padre, «essendo ingenerato, non ha un nome che gli sia stato imposto, poiché colui a cui è stato attribuito un nome lo riceve da qualcuno che è più vecchio di lui» [127].

Anche Pierre-Maurice Bogaert [128] pensa che il passo addotto intende dimostrare che il Ps 1 non ha bisogno di titolo in quanto l'autore si designa da sé, ma prospetta una diversa identificazione del versetto biblico. Lo studioso individua il passo di 1 Rg 26, 14 dove il re Saul riconosce Davide dal suono della sua voce; nella versione precedente a Gerolamo, attestata in Lucifero di Cagliari, il versetto veterotestamentario recita: *quis es tu qui uocas me?* (τίς εἶ σὺ ὁ καλῶν με;).

Tract. Genesis (CSEL 18, 63, 15)

Un altro esempio emblematico è offerto dal *Tractatus Genesis* dove si afferma che è scritto: *Efrem ipse sibi posuit scandalum amans Channaneos*. Schepss propone in apparato l'allusione a due passi veterotestamentari: Jos 16, 10 e Jdc 1, 29, in cui si riferisce della vicenda dei figli di Efrem che risparmiarono la vita ai Cananei e permisero loro di continuare a vivere a Ghezer «in mezzo a Efraim». Di Efraim nelle Scritture canoniche si narra anche in Os 5, 3, dove a proposito della condanna dei colpevoli si dice: *quia nunc fornicatus est Efraim, commaculatus est Israel*, e in Os 13, 1 dove si narra nuovamente della sua colpevolezza, passi che tuttavia non hanno una stretta affinità con la citazione del trattato priscillianista. La prima parte della citazione corrisponde al versetto di Os 4, 17 secondo la *Vetus Latina*, di cui è testimone il *codex Wirceburgensis* (ed. E. Ranke, 248): *particesps* (sic!) *simulacrorum Ephrem posuit sibi scandala*, e secondo la versione geronimiana dalla Settanta: *particeps idolorum Ephraim posuit*

[126] *Vang. Ver*. 35. 37-38 (Craveri, 562-563) = 36-37. 39 (Erbetta 1/1, 531-532). Sull'uso di questo vangelo nella cerchia priscillianista cfr. Edwards 2016.

[127] Just., 2 *apol*. 5 (6), 1 (SC 507, 332): Ὄνομα δὲ τοῦ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν· ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα.

[128] Bogaert 2015, 149-153.

sibi scandala [129]. Non fa invece parte della citazione l'espressione *amans Channaneos*, che nella versione della *Vetus* prosegue: *elegit chananaeos propter quod fornicati sunt* e in Gerolamo: *prouocauit chananaeos, fornicantes fornicati sunt*.

L'autore potrebbe avere confuso Efraim con Esaù del quale si legge in Gn 36, 1 ss. che «prese le mogli tra le figlie dei Cananei» e con la sua discendenza se ne andò lontano dalle terre di Giacobbe, mentre Abramo aveva raccomandato a Isacco, e questi aveva raccomandato a sua volta a Giacobbe, di non unirsi in matrimonio con le figlie dei Cananei (Gn 24, 3; 28, 1. 6) per evitare ogni contatto con quelle genti dedite al culto degli idoli. Sempre uno scambio di persona si deve invocare se si vuole riferire la citazione al versetto canonico di Esr 10, 2, secondo cui «Secania, figlio di Iechiel, uno dei figli di Elam, prese la parola e disse a Esdra: 'Noi abbiamo peccato contro il nostro Dio, sposando donne straniere…'» [130].

Anche se il secondo riferimento è più appropriato in quanto inserisce il concetto di peccato e di colpa connesso con il matrimonio con genti allogene, la citazione in oggetto si spiega forse meglio con il ricorso a un apocrifo, che mi pare di poter identificare con 3 *Esdra*, nonostante anche qui non ci sia un riscontro letterale con il nostro testo. Nel cap. 8 di questo apocrifo veterotestamentario, libro che diversi Padri riconoscevano come canonico e è spesso citato da autori di provata ortodossia [131], si parla del popolo di Efrem che, contravvenendo agli ordini, non solo non ha scacciato le genti allogene che abitavano la regione in cui si era insediato e non ha ripudiato le impurità dei Cananei, ma si è addirittura unito in matrimonio con le figlie di costoro, mescolando il seme sacro

[129] Hier., *in Os*. 1, 4 *ad* 17-19 (CCL 76, 49); la versione *iuxta hebraicam ueritatem* recita invece: *particeps idolorum Ephraim, dimitte eum, separatum est conuiuium eorum*. Cfr. anche Hier., *in Zach*. 3, 14 *ad* 20-21 (CCL 76A, 900): *particeps idolorum Ephraim; posuit sibi scandala, prouocauit Chananeos…*

[130] Esr 10, 2 (ed. A. Rahlfs 1, 919): καὶ ἀπεκρίθη Σεχενιας υἱὸς Ιιηλ ἀπὸ υἱῶν Ηηλαμ καὶ εἶπεν τῷ Εσδρα Ἡμεῖς ἠσυνθετήσαμεν τῷ θεῷ ἡμῶν καὶ ἐκαθίσαμεν γυναῖκας ἀλλοτρίας ἀπὸ λαῶν τῆς γῆς· καὶ νῦν ἔστιν ὑπομονὴ τῷ Ισραηλ ἐπὶ τούτῳ; Vulg. (ed. R. Weber, 652): *et respondit Sechenia filius Iehihel de filiis Helam et dixit Ezrae: 'Nos praevaricati sumus in Deum nostrum et duximus uxores alienigenas de populis terrae…'*.

[131] Cfr. ad esempio tra gli scrittori latini: Cypr., *epist.* 74, 9 (CCL 3C, 575-576); Ambr., *Helia* 15, 53 (CSEL 32/2, 444); Aug., *ciu*. 18, 36 (CCL 48, 631). Ma vedi lo sprezzante giudizio di Gerolamo in *praef. Vulg. Ezr.* 1 (SC 592, 360): *Nec quemquam moueat quod unus a nobis editus liber est, nec apocryphorum tertii et quarti libri somniis delectetur…*

con quello di genti allogene [132]. Ma ciò che mi sembra ulteriormente avvalorare l'ipotesi della provenienza apocrifa da 3 Esr della citazione del *Tractatus Genesis* è quanto si legge nel medesimo passo del testo apocrifo, dove si afferma: «Tutto ciò che ci avviene, ci accade per le nostre opere malvagie e per i nostri grandi peccati» [133]; questo concetto si addice convenientemente al nostro contesto, in quanto la citazione apocrifa nel *Tractatus Genesis* serve per avvalorare la dottrina secondo cui il peccato dipende dalla volontà dell'uomo e non va imputato, come vorrebbero alcuni, né alla malvagità del diavolo né al male del mondo.

2.2.3.c. *Possibili allusioni a scritti apocrifi*. Accanto a queste citazioni vere e proprie, presentate da una esplicita formula introduttiva, per le quali è difficoltoso trovare un riferimento canonico, vi sono negli scritti di Würzburg anche alcuni passi che sembrano alludere o sviluppare motivi di origine extracanonica. Sanchez, ad esempio, ritiene che la precisione mitologica e lo sviluppo della demonologia nel *Liber apologeticus* rivelino la lettura dell'*Apocrifo di Giovanni* o *Libro segreto*; inoltre, la presenza del nome di *Mariame* nel medesimo scritto gli suggerisce la conoscenza da parte dei priscillianisti degli *Acta Philippi* [134]. Nel primo caso il riferimento è alla menzione di Sacla che Eva, sedotta dal maligno, chiama dio e marito; Sacla è stato nominato anche qualche riga prima dall'autore priscillianista in un elenco di demoni assieme a *Nebroel, Samael, Belzebuth, Nasbodeus, Belias* per condannare tutti coloro che prestano a essi venerazione, e è nuovamente citato poco più avanti [135]. Per quanto riguarda *Mariame*, nome che nel *Liber apologeticus* compare in associazione con altri: *Armaziel, Ioel, Balsamus, Barbilon*, nel contesto di un discorso in cui l'autore spiega di credere che *non est aliut nomen praeter Christum Iesum sub caelo datum hominibus* (Act 4, 12), ritengo che il riferimento a *Acta Phil*. 8, 2-7 non sia dirimente; nell'apocrifo si parla del ruolo di Mariamne sorella di Filippo e compagna dei suoi viaggi, ma di una Mariamne, depositaria degli insegnamenti di Giacomo secondo i Naasseni, parla Ippolito nella *Refutatio* e Origene attesta l'esistenza di una setta devota a Mariamne; di *Armaziel, Balsamus e Barbilon* e delle

[132] 3 Esr 8, 66-92 (Sacchi 1, 171-174).
[133] 3 Esr 8, 83 (Sacchi 1, 173).
[134] Sanchez 2009, 276 su *lib. apol*. (CSEL 18, 19, 1-4); cfr. Chadwick 1976, 91-92.
[135] *Lib. apol*. (CSEL 18, 17, 29 – 18, 2; 21, 6).

ineptiae iberae in generale ci informa Gerolamo [136]. Credo che in entrambi i casi l'autore accumuli nomi di divinità o personalità gnostiche al solo scopo esemplificativo, senza che ciò implichi necessariamente l'utilizzo di testi gnostici [137].

Tract. Paschae (CSEL 18, 61, 1-2)

Nel racconto del *Tractatus Paschae* della traversata del Mar Rosso da parte del popolo di Israele, di cui riferisce il libro dell'*Esodo,* la descrizione del letto sterile e sabbioso del mare che diviene un pascolo erboso al passaggio del popolo eletto (*...et contra solitos usuus saeculo datura miraculum, herbarum pastuus sterilis herena produxit*) mi pare possa rivelare l'influsso di un motivo extra-canonico.

Tutta l'antica tradizione esegetica insiste sul fatto che al popolo di Israele si aprì attraverso le acque un passaggio all'asciutto, il fondo del mare si presentò a esso arido e secco, ricoperto di sabbia polverosa [138]; invece, nel nostro trattato si legge di un evento prodigioso che ha fatto sì che la sterile arena fiorisse producendo pascoli erbosi, una descrizione che non deriva dal testo veterotestamentario. Un'immagine abbastanza simile si legge in Commodiano in quel passo particolarmente problematico che viene definito «apocalisse commodianea»; in questa sezione finale del carme Antonio Salvatore ha evidenziato che l'autore reinterpreta in chiave cristiana il mito giudaico del *populus sanctus* che, deportato in Oriente, alla fine del sesto millennio marcerà verso Gerusalemme per liberarla dall'Anticristo [139]; davanti a questo popolo la natura fiorisce e si pone al suo servizio per agevolare il viaggio, secondo un motivo che Salvatore riscontra anche in Bar 5, 8.

[136] Hippol., *ref*. 5, 7, 1; 10, 9, 3 (ed. M. Marcovich 142; 384); Orig., *c. Cels*. 5, 62 (SC 147, 168). Hier., *in Amos* 1, 3, 9-10 (CCL 76, 250); *in Is*. 17, 64, 4 (CCL 73A, 735); *c. Vigil*. 6 (CCL 79C, 15-16); *epist*. 75, 3 (CSEL 55, 32).

[137] Si veda *infra* 2.2.3.d. anche il caso dei nomi dei profeti.

[138] Cfr. ad esempio Orig., *Ex. hom*. 5, 5 (SC 321, 164): *solum maris arescit in puluerem*; Tert., *Marc*. 4, 20, 1 (CCL 1, 594): *sicco... pede intestino itinere*; Novat., *spect*. 10, 1 (CCL 4, 178): *maria populo siccata*; Lact., *inst*. 4, 10, 6 (SC 377, 86): *...ut populus per siccum gradi posset*; Ambr., *exam*. 3, 1, 2 (CSEL 32/1, 60): *transiuit populus uestigio puluerulento.*

[139] Salvatore 1977, 213-216. Cfr. Commod., *apol.* 959-966 (ed. A. Salvatore, 108): *Hic erat populus, qui nunc est extra repositus. / Siccato fluuio repetet in terra Iudaea. /Cum ipsis et deus ueniet implere promissa; / Qui per totum iter exultat deo praesente. / Omnia uirescunt ante illos, omnia gaudent: / Excipere sanctos ipsa creatura laetatur; / Omni loco fontes exurgunt esse parati, / Qua graditur populus Summi cum terrore caelesti.*

È probabile che questo mito giudaico, trasmesso in parte nella letteratura apocrifa (4 Esr 13, 39-47; 2 Baruc 78-87), ma che si può accostare per certe immagini al ritorno degli esuli a Gerusalemme descritto nel libro canonico di *Baruc,* fosse noto all'autore del nostro trattato; e assai facilmente la descrizione di questo viaggio del popolo di Dio dall'esilio verso Gerusalemme, parallelo all'uscita dall'Egitto verso la terra promessa, ha potuto fornire qualche elemento descrittivo all'autore per il racconto dell'*Esodo*. Nell'ambito di questo contesto un ruolo importante può avere giocato anche il versetto di Is 35, 2 dove nei *Settanta* e nella *Vetus* si legge che «i deserti del Giordano fioriranno e gioiranno» [140].

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 44, 12-15)

In un passo del *Liber de fide de apocryfis* si trova una considerazione che pare dimostrare la conoscenza degli scritti apocrifi attribuiti a Tommaso. Vi si dice, infatti, che Giuda, definito apostolo, è *didymus domini*, aggiungendo che costui credette a Dio Cristo solo dopo avere visto e toccato i segni della croce e della passione. È chiara, dunque, la confusione e la sintesi tra due distinte figure: Giuda e Tommaso il Gemello. Il primo si presenta nel prescritto dell'epistola neotestamentaria a lui attribuita come fratello di Giacomo (Jud 1, 1), intendendo farsi così riconoscere come fratello di Gesù (cfr. Mc 6, 3 e Mt 13, 55); il secondo è colui che in Jo 11, 16; 20, 24 e 21, 2 è citato come «Tommaso chiamato Didimo». La denominazione di «Giuda Tommaso Gemello», sorta dalla confusione tra queste due figure e originata, come pare, nell'ambito di tradizioni orali localizzate in Siria, in particolare a Edessa [141], è attestata negli *Atti di Tommaso* [142] e nel prologo del *Vangelo copto*

[140] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 247: Καὶ ἐξανθήσει καὶ ἀγαλλιάσεται τὰ ἔρημα τοῦ Ἰορδάνου; sec. *Vetus* (Sabatier 2, 572): *Florebunt et exsultabunt deserta Jordanis*. Questa immagine è, invece, assente nella versione della *Vulgata* che recita: *germinans germinabit et exsultabit laetabunda et laudans*. Cfr. Leon. Cost., *hom. pasc*. I 7 (SC 187, 378-380): «Il deserto è diventato un paradiso (ἡ γὰρ ἔρημος παράδεισος γέγονεν) che non produce più ortiche ostili, ma fiorisce di gigli, i neoilluminati. Contemplando costoro, anche Isaia molto tempo prima disse: 'Gioisca il deserto del Giordano e fiorisca come un giglio'» (Ἀγαλλιάσθω ἡ ἔρημος τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἀνθείτω ὡς κρίνον, Is 35, 1-2).

[141] Cfr. Poirier 1996, 10-11; 18-22; Trevijano Etcheverría 1997, 82-83; 308-310.

[142] Klijn (2003, 6-7; 17) sottolinea che il testo greco introduce l'autore come «Judas Thomas who is also Didymus», mentre il siriaco riporta semplicemente «Judas Thomas the Apostle», lezione che egli preferisce. Il testo greco (ed. Tischendorf-Lipsius-Bonnet 2/2, 100): …Ἰούδᾳ Θωμᾷ τῷ καὶ Διδύμῳ; il testo siriaco (ed. Wright 2, 146): «Judas

di Tommaso [143]; inoltre nella *Corrispondenza di Gesù e Abgar* (5), secondo quanto riferito da Eusebio di Cesarea, e nel *Libro di Tommaso* (NHC II, 7) [144] si parla di «Giuda Tommaso», anche se in quest'ultimo caso tra le prime parole che il Salvatore rivolge a Tommaso si legge: «È stato detto che tu sei mio fratello gemello» [145].

Il passo del *Liber de fide de apocryfis*, che documenta per lo meno la conoscenza di una tradizione risalente agli scritti apocrifi di Tommaso, concorda con la testimonianza delle fonti antiche. Da un lato Egeria, che nella *Peregrinatio* riferisce di avere letto gli scritti attribuiti a Tommaso [146], testimonia la circolazione di tali testi in area circumpirenaica; dall'altro la letteratura eresiologica antipriscillianista conferma la conoscenza degli scritti attribuiti a Tommaso da parte della setta ispanica, come ricordano gli ammonimenti che mettono in guardia dalla lettura di questi scritti da parte di papa Innocenzo I e di Turibio di Astorga [147].

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 49, 4-7)

In un passo del *Liber de fide de apocryfis* si legge la seguente espressione: *Christus deus... in symbolo suo monstrans nomen patris filium itemque fili patrem.* Tale frase trova identico riscontro nello scritto anonimo *De trinitate fidei catholicae*, dove essa è introdotta come una vera e propria citazione derivata da un apostolo: *Ait enim apostolus: Nomen patris est filius, itemque filii pater* [148], ma non compare nelle Scritture canoniche.

Sulla base della dottrina trinitaria espressa nel *De trinitate fidei catholicae*, orientata a una concezione fortemente monarchiana della Trinità, nonché sulla base del riscontro di analogie contenutistiche e stilistiche

Thomas (*or* the Twin) the Apostle»; la versione latina (ed. K. Zelzer, 3): *apostolus Thomas, qui et Didymus*.

[143] Cfr. *Ev. Thom., prol.* (ed. Guillaumont et alii 1959, 2-3 = ed. De Coninck 2006, 44): *Didymos Judas Thomas*. Il prologo è noto anche da un frammento papiraceo rinvenuto a Ossirinco (P. Oxy. 654), dove si legge in greco (ed. De Coninck 2006, 44): κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδα ὁ] καὶ Θωμᾶ.

[144] Cfr. Eus., *hist. eccl.* 1, 13, 11 (SC 31, 43): Ἰούδας, ὁ καὶ Θωμᾶς. *Thomas-Buch* 1 (ed. Schenke 1989, 24).

[145] Su quest'ultima dicitura cfr. Gunter 1980, 113-148.

[146] Cfr. *supra* 2.2.2.e.

[147] Cfr. *supra* 2.2.1. Innoc. I, *epist.* 6, 7, 13 (PL 20, 502A). Turib., *epist. ad Idacium et Ceponium* 5 (PL 54, 694): *Illud autem specialiter in illis actibus qui S. Thomae dicuntur, prae ceteris notandum atque exsecrandum est...*

[148] *Trin.* (ed. G. Morin, 193 = PLS 2, 1499). Cfr. Edwards 2016.

con i trattati attribuiti a Priscilliano, nel 1913 il primo editore, Morin, non esitò ad affermare l'origine priscillianista di questo scritto, tràdito da un ms. di età carolingia (Laon, *BM* 113) scoperto qualche anno prima da Cuthbert Hamilton Turner [149]. Con i trattati, infatti, Morin riscontrò numerose affinità sia dal punto di vista dei contenuti sia dal punto di vista del vocabolario e dello stile; e le argomentazioni che portò furono così convincenti da persuadere pressoché tutti gli studiosi dell'origine priscillianista di quest'opera; Orbe non nutrì alcun dubbio, e così pure l'origine priscillianista fu considerata «altamente probabile» da Henry Chadwick, seguito da Manlio Simonetti; l'unico a dichiararsi scettico restò Benedikt Vollmann [150]; François Dolbeau, studiando il ms. di Laon, l'unico testimone del testo, e la raccolta di testi trasmessa insieme al *De trinitate fidei catholicae*, avanzò l'ipotesi che tutti i testi avessero avuto una comune origine nell'Africa vandalica [151]. Anche sulla base degli studi di Vollmann e Dolbeau, dunque, a mio avviso, la certezza con cui alcuni studiosi giudicano priscillianista il *De trinitate fidei catholicae* va ancora dimostrata in modo convincente, e quanto meno si deve notevolmente ridimensionare la pretesa somiglianza di dottrine e di terminologia con i trattati priscillianisti.

La presente citazione extracanonica ha un'altra attestazione nei *Prologhi Monarchiani ai Vangeli*, la cui paternità priscillianista si fonda, invece, come si è visto [152], su analogie più puntuali e certe. È nel prologo di *Matteo* che, come nel *De trinitate fidei catholicae* e nel *Liber de fide de apocryfis*, si riscontra un'allusione a quella citazione secondo cui «nome del padre è figlio, e nome del figlio è padre». Ma in questo caso la citazione è più elaborata e complessa e si spiega solo alla luce del contesto in cui è inserita; vi si legge infatti: *et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis* [153]. In questo prologo la citazione viene addotta in relazione alla genealogia di Gesù, e letta in tale contesto essa intende spiegare che i

[149] Morin 1913, 151-205; il testo è stato ristampato in PLS 2, 1487-1507, a cura di A. Hamman. Alcune proposte per emendare il testo tràdito sono state avanzate da Mercati (1937, 508-59) e da Orbe (1968, 510-562).

[150] Orbe 1968, 511; Chadwick 1976, 102; Simonetti 1978, 130; Vollmann 1965, 71. L'opera è inserita tra gli scritti dubbi o spuri in CPL 788, Frede 493, CPPM 2, 1512; Conti (2010, 212-248) ha pubblicato il testo nel volume degli scritti priscillianisti tra gli spuri.

[151] Dolbeau 2005, 148-149.

[152] Cfr. *supra* 2.2.2.a.

[153] *Prol. Matth.* (ed. K. Aland, 547).

patriarchi, relativamente alla genealogia di Gesù, sono ora figli dal punto di vista del Padre, ora padri dal punto di vista del Figlio; infine, il Figlio con il suo farsi uomo, termine ultimo della genealogia, si riconosce uno con il Padre: *ostendens unum se cum patre esse, quia unus est* [154].

Varie ipotesi sono state avanzate per identificare l'origine di questa citazione che presenta un'evidente connotazione monarchiana, carattere che peraltro contraddistingue altri passi degli scritti priscillianisti di Würzburg, del *De trinitate fidei catholicae* e dei *Prologhi*. Secondo Ernst von Dobschütz essa è tratta da un libro di atti degli apostoli di origine gnostica, mentre Theodor Zahn ritenne che sarebbe possibile individuare la fonte se si possedessero nella loro integrità gli *Acta Petri* e gli *Acta Iohannis*, scritti che testimoniano una cristologia che nega una distinzione reale delle persone divine per sostituirla con la sola distinzione dei nomi [155]. Sulla scia di questi studiosi, Morin [156] suggerì il parallelo con un passo preciso degli *Acta Iohannis*, la cui tendenza monarchiana è indiscussa e che si legge al cap. 109: δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ σοῦ πατρὸς ὄνομα. δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ σοῦ υἱοῦ ὄνομα [157]. Il passo non è di semplice interpretazione e è stato tradotto nel modo seguente: «Nous glorifions ton nom de Père qui a été dit par toi! Nous glorifions ton nom de Fils qui a été dit par toi!» [158]; anche la tradizione ms. di questa espressione degli *Acta Iohannis* manifesta l'evidente difficoltà cui i copisti hanno variamente cercato di porre rimedio [159]. Nel cap. 109 è enunciato il concetto secondo cui il Dio trascendente e ineffabile si fa conoscere agli uomini attraverso una serie di nomi, che sono di derivazione neotestamentaria, prevalentemente giovannea; è stato sottolineato che alla base di tale riflessione vi è una tradizione gnostica e specificamente valentiniana [160]. La conferma viene da confronti con pas-

[154] Cfr. Regul 1969, 242-244.

[155] Tali opinioni sono riportate in Morin 1913, 168, e derivano in parte da rapporti epistolari e in parte da colloqui personali tra gli studiosi.

[156] Morin 1913, 165-168.

[157] *Acta Iohannis* 109 (CCSA 1, 301).

[158] *Acta Iohannis* 109 (CCSA 1, 300). Erbetta (2, 64) traduce: «Noi glorifichiamo il nome di Padre da te proferito; noi glorifichiamo il nome di Figlio da te proferito»; e Moraldi (2, 280): «Glorifichiamo il nome del Padre che fu pronunciato da te. Glorifichiamo il nome del Figlio che fu pronunciato da te».

[159] Cfr. CCSA 1, 300 n. 1 e app. crit.

[160] Junod-Kaestli 1983, 2, 617-621.

si analoghi presenti in due scritti rinvenuti a Nag Hammadi, il *Vangelo di Filippo* e il *Vangelo di Verità*. Nel primo si legge: «Un solo nome non è pronunciato nel mondo: il nome che il Padre ha dato al Figlio. Esso è al di sopra di tutto. È il nome di 'Padre', perché il Figlio non diventerebbe Padre se non avesse rivestito se stesso del nome di 'Padre'» [161]. E molto più interessante è un passo del già citato *Vangelo di Verità*, che contiene una lunga meditazione sul «Nome» e dove si afferma espressamente che «Il nome del Padre è il Figlio», concetto ribadito più volte anche nel seguito del testo [162]. Queste riflessioni sul Nome divino, presenti anche in Ireneo [163], derivano dallo sviluppo di Jo 17, 11-12 e Apc 19, 12-13. Ma mentre nei testi canonici e in alcuni di quelli apocrifi è chiara la distinzione tra le persone del Padre e del Figlio, nel nostro testo invece, così come nel *De trinitate fidei catholicae* e nel *Prologo a Matteo*, e pure negli *Acta Johannis* [164], l'idea centrale che si vuole proporre è che 'Padre' e 'Figlio' sono due nomi dell'unica persona divina, ovvero 'Dio Cristo'.

Tract. Genesis (CSEL 18, 66, 15-18)

Una relazione con le stesse fonti apocrife si può individuare in un altro passo dei trattati. Proponendo la citazione neotestamentaria di 1 Pt 2, 6-7, dove la pietra rappresenta un onore per i fedeli e contemporaneamente un castigo per i peccatori, l'autore priscillianista procede con una serie di appellativi per spiegare che, nonostante la molteplicità dei nomi, 'Dio Cristo' è un unico Dio, uno in tutte le cose (*unum deum… unum in omnibus*): *Ipse namque se intrantibus* ianuam, *ipse in praeceptis dei ambulantibus* uiam, *ipse* sitientibus iustitiae fontem, *ipse esurientibus* pa-

[161] *Evang. Phil*. 12 (Craveri, 511; Erbetta 1/1, 222). Cfr. Barc 1982, 366: «…dire que le Fils a revêtu le nom du Père signifie, au sens strict, que le Fils est le Père manifesté»; Edwards 2016, 366-367.

[162] *Evang. Ver*. 34 (Craveri, 562) = 35 (Erbetta 1/1, 531). Cfr. anche *Evang. Ver*. 34-39 (Craveri, 562-563) = 35-40 (Erbetta 1/1, 531-532): 34. (35) «È lui che all'inizio ha dato il nome a quello che è uscito da Lui, che era Egli stesso, e che Egli ha generato come Figlio»… 37. (37-38) «Dare un nome a se stesso significa essere il Padre. Il suo nome è il Figlio… Il nome, quindi, è quello del Padre, così come il nome del Padre è il Figlio»… Edwards 2016, 356.

[163] Iren., *haer*. 4, 17, 6 (SC 100**, 594): *Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est.*. Ireneo sta commentando Mal 1, 10-11 dove compare tre volte l'espressione *nomen meum.*

[164] Junod-Kaestli (1976, 138-139) affermano che negli *Acta Johannis* non vi è né Padre né Figlio, ma solo il Dio di Giovanni, presentato come Dio unico, e definiscono la teologia ivi espressa «un christianisme sans Christ incarné et crucifié».

nem, *ipse se* uineam *credentibus posuit in salutem*. Questi appellativi sono prevalentemente di origine giovannea: 'Dio Cristo' è *porta* (Jo 10, 9) per coloro che entrano, è *via* (Jo 14, 6) per coloro che avanzano secondo i precetti divini, è *fonte* (cfr. Jo 4, 14; 7, 37) per gli assetati di giustizia (cfr. Mt 5, 6), è *pane* (Jo 6, 35. 48. 51) per gli affamati e *vite* (Jo 15, 1. 5) per i credenti.

Secondo Chadwick [165] in questa sequenza c'è una reminiscenza del cap. 109 degli *Acta Iohannis*, dove si legge una lode a Cristo con un lungo elenco di attributi. Giovanni, che pronuncia la lode, esorta a glorificare «il tuo ingresso dalla porta… la tua risurrezione… la tua via… il tuo seme, il tuo logos, la tua grazia, la tua fede, il tuo sale, la tua ineffabile perla, il tuo tesoro, il tuo aratro, la tua rete, la tua grandezza, il tuo diadema, colui che per noi fu denominato Figlio dell'uomo, colui che ci ha donato la verità, il riposo, la conoscenza, la forza, il comandamento, la fiducia, la speranza, l'amore, la libertà, il rifugio in te» [166]. In comune con il nostro passo troviamo la menzione della porta e della via, ma qui la citazione della porta ha un significato diverso rispetto al nostro contesto.

Anche in un altro passo dei medesimi *Atti*, quando a Giovanni è rivelato il mistero della croce (cap. 98), compare un elenco di attributi, più vicino al nostro passo, sebbene essi siano riferiti non a Dio, ma alla croce. Sul monte degli Ulivi Cristo mostra al discepolo prediletto una croce di luce che spiega essere a volte «chiamata logos, a volte mente, a volte Gesù, a volte Cristo, a volte porta, a volte via, a volte pane, a volte semente, a volte risurrezione, a volte figlio, a volte padre, a volte spirito, a volte vita, a volte verità, a volte fede, a volte grazia», tutti appellativi utilizzati per consentire agli uomini una più agevole comprensione del mistero cristologico [167].

Entrambe queste enumerazioni, tuttavia, rivelano la stretta dipendenza con la tradizione neotestamentaria canonica, in particolare giovannea, proprio come il passo priscillianista. Anche negli *Acta Iohannis* si rimarca il principio dell'unicità di Dio e il suo essere in tutto (capp. 107-108) senza una precisa distinzione delle persone divine e, dopo l'enumerazione degli attributi, si afferma che il Signore è designato con

[165] Chadwick 1986, 2361.
[166] *Acta Iohannis* 109 (CCSA 1, 321); traduzione di Moraldi 2, 280.
[167] *Ibidem* 97-98 (CCSA 1, 207-209); traduzione di Moraldi 2, 264.

tutti questi nomi «a motivo degli uomini» (δι'ὑμᾶς / δι'ἡμᾶς), per poter meglio comprendere la sua grandezza, come si dice chiaramente anche nell'elenco relativo alla croce [168]. Nonostante queste analogie, tuttavia nel nostro passo mancano, rispetto al testo apocrifo, alcune idee fondamentali della speculazione gnostica, e specificamente valentiniana, sul nome, ovvero il principio secondo cui la molteplicità dei nomi è segno della loro stessa inadeguatezza e l'idea che comunque si tratta sempre di una conoscenza imperfetta, spesso addirittura fallace e ingannevole [169].

Tract. Exodi (CSEL 18, 74, 22-26)

Un altro passo che sembra alludere a testi apocrifi è nel *Tractatus Exodi*, dove è espressa chiaramente la tesi della perpetua verginità di Maria: *Maria uirgo ante conceptum, uirgo concipiens et edita carne, saeculo datura miraculum, uirgo post partum…* L'autore sostiene la verginità di Maria *ante*, *in* e *post partum*, intendendo sottolineare con questa insistenza la differenza tra la nascita verginale di Cristo e la generazione umana, per la quale si prova disprezzo e commiserazione [170]. Questa dottrina si riscontra per la prima volta nel *Protoevangelo di Giacomo* [171], risalente alla fine del II secolo, e influenzò progressivamente l'esegesi cristiana [172], no-

[168] *Ibidem* 109; 98 (CCSA 1, 321; 209). Anche nel *Vangelo di Filippo* (cap. 12) si afferma che «die Wahrheit brachte Namen hervor in der Welt unseretwegen, weil es unmöglich ist, sie (die Wahrheit) kennenzulernen ohne die Namen», cfr. Koschorke 1973, 309.

[169] Cfr. Junod-Kaestli 1983, 2, 617-621; Koschorke 1973, 309-311; 320-321.

[170] Cfr. D'Alés 1936, 110.

[171] *Protev. Iac*. 19, 3 (ed. E. de Strycker, 158): παρθένος ἐγέννησεν. Cfr. anche il *Vangelo dello Ps.Matteo* 13, 3 (CCSA 9, 421): *Virgo peperit et postquam peperit uirgo esse perdurat*; e l'apocrifo *De natiuitate sanctae Mariae* 9, 9 (CCSA 10, 321-323): *Ad haec angelus: 'Ne aestimes, inquit, Maria, quod humano more concipies, nam sine uirili commixtione uirgo concipies uirgo paries uirgo nutries...'*. Sulle lezioni varianti di questo passo del *Protoevangelo* cfr. Marconi 2017, 84-85.

[172] Cfr. Amann 1910, 103-105; 138-147; Söll 1984, 2104-2111; Gianotto 1993, 63-78; Norelli 2001, 191-225; Starowieyski 2007, 3051. Tra gli scrittori cristiani che presentano questa dottrina, oltre ad Ambrogio e Gerolamo, segnalo ad esempio: Bachiar., *fid*. 3 (PL 20, 1029A): *Virginem quoque de qua natum scimus, et uirginem ante partum et uirginem post partum*; Zeno Ver., *tract*. I 54, 5 (CCL 22, 129): *O magnum sacramentum! Maria uirgo incorrupta concepit, post conceptum uirgo peperit, post partum uirgo permansit*; *tract.* II 7, 4 (CCL 22, 171-172): *illa fuit uirgo post connubium, uirgo post conceptum, uirgo post filium*; *tract.* II 12, 2 (CCL 22, 185): *sicut fuit uirgo incorrupta post conceptum, permaneret talis quoque post partum*; Gaud. Brix., *tract*. 8, 10 (CSEL 68, 62-63): *Probauit sanctam uirginem suum esse domicilium deus, ubi columen pudoris perpetuum seruet ingressus, dum sine detrimento integritatis maternae nascitur sine corruptela conceptus*; *tract*. 9, 7 (CSEL 68, 76): *Si credimus conceptum uirginis, credere debemus et partum; utrumque impossibile uidetur homini, sed est omnipotentiae diuinae parum.*

nostante negli ultimi due decenni del IV secolo avesse incontrato anche due strenui oppositori: Elvidio, il quale negava la *uirginitas post partum*, e Gioviniano, negatore della *uirginitas in partu* [173]. All'autore priscillianista, dunque, la dottrina della perpetua verginità di Maria potrebbe derivare direttamente dal *Protoevangelo di Giacomo* [174], ma non si può escludere l'influsso della tradizione ecclesiastica. Anzi, proprio la precisa enunciazione del concetto della perpetua verginità di Maria potrebbe riflettere il dibattito in atto tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.

Tract. Psalmi primi (CSEL 18, 85, 1)

Nel commento del *Salmo* 1 l'autore esorta i fedeli a rimanere tali quali Dio li creò, evitando le insidie e le blandizie del diavolo; dopo avere illustrato le due leggi che si combattono all'interno dell'uomo secondo il dettato paolino (Rm 7, 18. 23. 25), e dopo avere messo in guardia gli ascoltatori con le parole dei profeti Isaia (Is 40, 9. 6-8 = 1 Pt 1, 24-25; Is 3, 12) e Abacuc (Hab 2, 1) sulla vacuità dei beni terreni, su coloro che tentano di ingannare il popolo di Dio e su chi parla all'interno di ogni uomo, l'autore conclude con l'immagine di Rebecca (cfr. Gn 25, 22-23). I due figli che essa portava e che si urtavano nel suo grembo rappresentano le lotte dei due popoli: Esaù è colui che ha perso il suo diritto di primogenitura, mentre Giacobbe è stato eletto erede da Cristo; il primo fu partorito nel dolore, il secondo *in salutem*: *uidens Esau dolore partus sui edidit, qui primitiua sua perderet, et Iacob protulit in salutem, quem Christus faceret heredem*.

Secondo Paret [175] Priscilliano conosceva una tradizione secondo la quale Esaù nacque nel dolore contrariamente a quanto accadde per Giacobbe; e tale tradizione è fatta risalire a qualche scritto apocrifo sul quale non avanza ipotesi. Se si vuole accettare la proposta di Paret, si può congetturare che l'autore proponga qui un'interpretazione del testo scritturistico: poiché i due figli rappresentano i due popoli, destinati a contrapporsi, anche la loro nascita rispecchia fin dall'inizio la loro diversa condizione. Esaù è, come tutti i figli di donna, nato con le doglie

[173] Cfr. Hunter 1993, 47-71.

[174] Secondo Amann (1910, 141), vista la predilezione di Priscilliano per gli apocrifi, sarebbe altamente improbabile che lo *Ps.Giacomo* non avesse trovato uno spazio fra le sue letture.

[175] Paret 1891, 101.

del parto a causa del castigo inflitto alla donna in seguito alla trasgressione di Eva (cfr. Gn 3, 16; Rm 8, 22). Se il parto di Giacobbe, invece, non si compì nel dolore, si potrebbe ravvisare l'influsso di una leggenda apocrifa, testimoniata dal *Protoevangelo di Giacomo*, dall'*Ascensione di Isaia* e dagli *Atti di Pietro con Simone* [176], dove si sostiene che la nascita di Gesù avvenne senza alcun dolore. Le precise analogie tra questi diversi racconti hanno fatto avanzare a E. Norelli l'ipotesi secondo cui essi dipendono da una raccolta di *testimonia* che prima del II secolo riuniva un dossier di profezie sulla nascita straordinaria di Gesù da una vergine [177]. In ogni caso l'autore priscillianista potrebbe in questo caso avere consapevolmente istituito, tramite una tacita allusione, un parallelo tra la nascita di Gesù e quella di Giacobbe, definito nel testo del *Tractatus Exodi* «erede di Cristo».

Tuttavia, non mi pare che la lezione del nostro testo *protulit in salutem* possa essere intesa come pensa Paret in riferimento a un parto senza dolore; ritengo, invece, che la contrapposizione tra i due fratelli riguardi non tanto la nascita, quanto piuttosto la loro sorte: il primogenito è destinato a perdere il suo privilegio (*…primitiua sua perderet*), mentre il secondo è dato alla luce in vista della salvezza futura, per realizzare il piano salvifico. Peraltro, il riferimento al dolore del travaglio di Rebecca è attestato chiaramente nella Scrittura e il *Tractatus ad populum II* vi fa specifico riferimento quando Rebecca *in profetiam liberi doloris* proruppe nella sua esclamazione al Signore: *quo mihi ista, si sic sunt?* (Gn 25, 22) [178].

2.2.3.d. *Apocrifi menzionati nel* Liber de fide de apocryfis. Nel *Liber de fide de apocryfis*, scritto che difende e propugna la legittimità del ricorso ai testi apocrifi, sono menzionati alcuni scritti non canonici, più o meno ampiamente diffusi in ambito cristiano. Cercherò di verificare se, oltre

[176] *Proteu. Iac.* 19, 2 (ed. de Strycker 1961, 154-156); cfr. anche *Ps.Mt.* 13, 3 (CCSA 9, 421): *...nullus dolor in pariente apparuit*; *Liber de infantia Saluatoris* 71 ex cod. Harundel 404 (Erbetta 1/2, 210). *Asc. Is.* 11, 14 (CCSA 7, 120): «…e molti che dicevano: 'Non ha partorito, né è salita una levatrice, né abbiamo udito grida di dolore'». *Acta Pt cum Sim.* 24 (ed. Tischendorf-Lipsius-Bonnet, 72): (dopo Is 7, 14) *Et alter propheta dicit honorificatum patrem: «Neque vocem illius audivimus neque obsetrix* (sic) *subit».*

[177] Norelli 1994, 310-311.

[178] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 98, 5-6).

alla citazione esplicita di questi testi, traspaia negli scritti di Würzburg qualche indizio di una conoscenza diretta degli stessi.

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 44, 15 - 45, 14)

Con l'esempio di Enoc si apre quanto ci resta della spiegazione del *Liber de fide de apocryfis*; l'autore priscillianista giustifica la lettura di scritti attribuiti a questo profeta sulla base delle testimonianze canoniche della *Lettera di Giuda* (14-15) [179] e della *Lettera agli Ebrei* (11, 5).

Come attestano questi due esempi, il *Libro di Enoc* esercitò un forte influsso sul NT e risulta uno degli apocrifi più letti nell'antichità cristiana [180]; esso è citato come 'Scrittura' dallo Ps.Barnaba, da Tertulliano e a più riprese da Origene [181], e se ne trovano tracce in molti autori cristiani greci e latini [182]. Lo scritto era ben noto anche a Sulpicio Severo [183], il quale potrebbe averne conosciuto il testo attraverso l'antica traduzione latina [184].

In particolare, nel *De cultu feminarum* Tertulliano difende la canonicità di Enoc, nonostante il libro sia escluso dal canone giudaico, e aggiunge che proprio in quanto il profeta ha predicato anche sul Signore la sua profezia, come conferma la testimonianza dell'*Epistola di Giuda*, è stata rifiutata dai giudei [185]; in altre opere il Cartaginese menziona il racconto dell'ascensione in cielo di Enoc, il quale, insieme con Elia, meritò

[179] Questa citazione ritorna in un analogo contesto anche in *Lib. apol*. (CSEL 18, 32, 24-25).

[180] Cfr. Denis 1970, 15-30.

[181] *Epist. Barn*. 4, 3; 16, 5 (ed. F. Scorza Barcellona, 84; 116). Tert., *cult*. 1, 3, 3 (CCL 1, 346-347). Per Origene che se ne serve ampiamente, anche se con alcune riserve, questo scritto è una delle fonti principali dell'escatologia; cfr. Orig., *Num. hom*. 28, 2 (GCS 30, 560): *De quibus nominibus plurima quidem in libellis, qui appellantur Enoc, secreta continentur et arcana; sed quia libelli ipsi non uidentur apud Hebraeos in auctoritate haberi, interim nunc ea, quae ibi nominantur, ad exemplum uocare differamus; comm. Ioh.* 6, 217 (25) (SC 157, 294): ὡς ἐν τῷ Ἐνὼχ γέγραπται, εἰ τῷ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον...

[182] Cfr. Gori 1989, 227-228; Hultin 2010, 113-128.

[183] La de Senneville-Grave (1999, 31-32) ritiene che se il tema della caduta degli angeli può derivare a Sulpicio anche da Cipriano o da Priscilliano, il tema della responsabilità degli angeli nel diluvio prova invece che egli ha conosciuto direttamente il testo apocrifo.

[184] Ipotesi avanzata da Lavertujon (1896, I 146) e accolta anche dalla de Senneville-Grave 1999, 31. Un ampio frammento della versione latina è stato pubblicato da James 1893, 146-150.

[185] Tert., *cult*. 1, 3 (CCL 1, 346-347).

da Dio l'onore di non vedere la morte [186]. L'argomentazione dell'autore priscillianista presenta alcune analogie con Tertulliano, ricordando sia la testimonianza di Giuda, a cui aggiunge anche quella di 'Paolo' della Lettera agli Ebrei (11, 5), sia la circostanza che l'autore ha profetizzato su Dio, sia il fatto che Dio abbia preferito innalzarlo «tra i suoi» piuttosto che farlo morire (cfr. Gn 5, 21-24) [187]. Ma come si può notare in questo caso l'autore priscillianista propone su Enoc unicamente notizie che sono tratte da testi canonici: Jud 14-15, Hbr 11, 5, Gn 5, 21-24, e è perciò probabile che non conoscesse né 1 *Enoc* né alcun altro libro della tradizione enochica [188].

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 47, 18-19)

La morte cruenta di Isaia (*Eseiam fuisse dissectum*) è menzionata nel *Liber de fide de apocryfis* come ulteriore prova in favore dell'uso degli apocrifi. Di essa riferisce lo scritto apocrifo intitolato *Ascensio Isaiae*, scritto che godette di una lunga tradizione presso i Padri [189]; Gerolamo ne attesta la lettura in *Hispania* [190], circostanza che troverebbe probabilmente conferma anche in Prudenzio e in un sermone di Potamio di Lisbona dal titolo *Tractatus de martyrio Esaiae prophetae* [191].

Poiché la menzione del martirio di Isaia era un dato altamente tradi-

[186] Tert., *res*. 58, 9 (CCL 2, 1006-1007); *an*. 50, 5 (CCL 2, 856).

[187] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 44, 19 – 45, 9): *Quis est hic Enoc quem in testimonium profetiae apostolus Iudas adsumpsit? An qui profetasset de deo, alium non habebat nisi profetiam huius poneret, quam, si uera dicuntur, canonica ipse ordinatione damnasset? Aut fortassis Enoc profeta esse non meruit quem Paulus in epistula ad Hebreos facta* ante translationem testimonium habuisse (Hbr 11, 5) *testatur aut quem in principio generis, cum adhuc mundi forma et natura rudis saeculi, peccatum decepti hominis retinens, futuram conuersionem ad deum post peccata non crederet, transferre inter suos deus maluit quam perire?*

[188] Cfr. Lawlor 1897, 222-223; Hultin 2010, 127 nota 61: «The irony here is that Priscillian may not even have known any book of Enoch».

[189] Nella *Lettera ad Africano* (cap. 13 [9], SC 302, 542) Origene per spiegare l'assenza della storia di Susanna nel libro di *Daniele*, afferma che i Giudei hanno eliminato dai libri santi tutto ciò che accusava gli antichi; per portare un ulteriore esempio cita l'episodio del martirio di Isaia, sparito dai libri santi, ma attestato nella *Lettera agli Ebrei* (11, 37) e dalle tradizioni (αἱ παραδόσεις), e trasmesso da un apocrifo. Questo apocrifo è citato da Origene anche in *comm. Mt.* 10, 18 (GCS 10, 24) e in *comm. Mt. series* 28 (GCS 11, 50). Cfr. Acerbi 1984, 69-101; Norelli 1994, 12-15.

[190] Hier., *in Is.* 17, 64, 4-5 (CCL 73A, 735), cit. *supra*.

[191] Per Prudenzio cfr. Charlet 1983, 83. Potam., *De martyrio Esaiae prophetae* (CCL 69A, 199-203). Acerbi (1984, 92-93) ammette solo un influsso indiretto del testo apocrifo; Norelli (1994, 14), invece, ritiene più probabile una conoscenza diretta.

zionale, non necessariamente si deve postulare una conoscenza diretta del testo della *Ascensio Isaiae*, ma si può far dipendere semplicemente dalla diffusione orale della leggenda ebraica. Come hanno, infatti, dimostrato Mauro Pesce sul versante della tradizione ebraica e Enrico Norelli sul versante della tradizione cristiana [192], alla base di questa leggenda non vi è un'opera narrativa, ma un semplice enunciato di origine ebraica e palestinese: «Manasse segò Isaia», come conferma anche l'allusione canonica di Hbr 11, 37.

La sola menzione nello scritto priscillianista del fatto che Isaia fu segato, funzionale al discorso apologetico sugli apocrifi, non conduce automaticamente a concludere che la *Ascensio Isaiae* fosse un testo letto usualmente nella cerchia ispanica. Il contesto in cui tale menzione compare, ossia l'uccisione dei profeti da Abel a Zaccaria, colloca il nostro passo in una lettura tradizionale che si delinea a cominciare da Tertulliano e che addossa al popolo ebraico il martirio di Isaia, poiché in origine «l'enunciato polemico generale sulle uccisioni dei profeti [era] … indipendente dalle tradizioni narrative dei singoli profeti» [193].

Nonostante non vi siano negli scritti di Würzburg tracce sicure di un'utilizzazione diretta dell'*Ascensio Isaiae*, tuttavia in questo testo apocrifo i priscillianisti potrebbero avere riconosciuto in qualche modo un'affinità con la situazione del gruppo che l'ha espresso. I capp. 6-10 dell'apocrifo rivelano che alla base vi è una comunità carismatica che attribuisce un'importanza centrale al ministero profetico; la parte iniziale, invece, scritta in un secondo tempo, riflette una situazione di forte tensione tra l'autorità ecclesiastica gerarchizzata e la comunità di carismatici che difendeva la capacità di ricevere rivelazioni rivendicando l'autorità di interpretare le profezie [194]. Anche per questo motivo il testo apocrifo era molto diffuso negli ambienti ascetico-monastici d'Egitto come attestano due versioni copte, un frammento papiraceo greco, i due paralleli nelle opere di Ammonas e la ferma condanna di Atanasio [195].

[192] Pesce 1984, *passim*; Norelli 1994, 45-49; 229-234.

[193] Norelli 1994, 233.

[194] *Ibidem* 59-67; 235-248.

[195] Ammonas, *epist. graec.* 4, 6 (PO 11, 444-445); *epist. syr.* 10, 1 (PO 10, 594); Athan., *epist. fest*. 39 (CSCO 151, 38). Cfr. Gori 1989, 230.

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 52, 11-24)

L'autore del *Liber de fide de apocryfis* ricorda di seguito l'episodio della distruzione del tempio e dell'incendio delle Scritture, una perdita alla quale rimediò Esdra che riscrisse l'intero complesso dei libri sacri; ma sebbene si leggano le Scritture in questa versione restaurata da Esdra, tuttavia non è in un libro canonico che si legge di questo suo intervento.

La tradizione che attribuisce a Esdra l'opera di ricostituzione delle Scritture è assai diffusa anche indipendentemente dal testo di 4 Esr; dopo un'attenta analisi, Jean-Daniel Kaestli ha concluso che la conoscenza diretta del testo apocrifo è certa solamente per l'autore priscillianista e per Basilio di Cesarea [196]. Ma come si è già visto, il fatto che il nostro autore non si avvalga di un passo determinante di 4 Esr, assai utile ai fini della sua dimostrazione, potrebbe mettere in dubbio la conoscenza diretta dell'intero apocrifo di *Esdra* [197].

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 45, 24 - 46, 8; 47, 3-12; 50, 12 - 51, 8; 55, 3-6)

A più riprese, nel contesto dell'argomentazione in difesa degli apocrifi, l'autore riporta la testimonianza di passi canonici che attribuiscono delle profezie a personaggi veterotestamentari. Ad esempio, poiché in Tb 4, 13 il narratore si confessa figlio di profeti e menziona come profeti Noè, Abramo, Isacco e Giacobbe, una volta accettato come canonico il libro di *Tobia*, non si comprende il motivo per cui non si devono includere nel canone anche i libri di Noè, di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Parimenti, i passi di Lc 11, 50-51 e di 3 Rg 19, 10 nominano la successione dei profeti da Abele a Zaccaria; ma nulla si legge nel canone di Abele [198] e dei profeti intermedi. Lunghi elenchi di profeti l'autore trova poi nel secondo libro dei *Paralipomeni* (2 Par 20, 34; 9, 29; 12, 15; 13, 22; 25, 26; 28, 26; 33, 18-19), dove sono citati i profeti Natan, Achia di Silo, Ledam, Ieu figlio di Anani, Samia, Edom, Giuda e Manasse. E alla fine l'autore torna

[196] Kaestli 1984, 71-102. Basil., *epist. ad Chilonem* 5 (PG 32, 357B). Cfr. anche Giudice 2008, 146-148.

[197] Cfr. *supra* 1.3.f.

[198] Sanchez (2015, 413) ipotizza che qui Priscilliano possa fare allusione alla rappresentazione di Abele come giudice del tribunale celeste attestata nel *Testamento di Abramo*.

ancora sui profeti nominati da Tb 4, 13 aggiungendo alla lista anche i nomi di Adamo e Seth.

Secondo Mathias Delcor qui Priscilliano fa esplicita allusione a libri noti e circolanti sulle profezie di Abramo, Isacco e Giacobbe, ovvero ai *Testamenti di Abramo, Isacco e Giacobbe*; per Giacobbe, secondo Albert-Marie Denis [199], il riferimento priscillianista è 'forse' all'apocrifo veterotestamentario intitolato *Preghiera di Giuseppe*.

Benché ci siano pervenuti degli scritti extra-canonici attribuiti ad alcuni di questi personaggi, o perlomeno ne è attestata la circolazione [200], ritengo che le affermazioni del nostro autore non siano sufficienti a documentare la lettura, o anche solo una conoscenza superficiale, di tali scritti. Infatti, il discorso che egli conduce mira a stabilire il principio di fondo in base al quale regolarsi circa gli apocrifi, piuttosto che riferirsi a determinati e specifici scritti apocrifi. Non a caso egli riporta testimonianze canoniche di scritti profetici attribuiti ad autori, quali quelli citati nei *Paralipomeni*: Natan, Achia di Silo, Ledam, Ieu figlio di Anani, Samia, Edom, di cui nulla è attestato dalle fonti a nostra disposizione.

Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 55, 15-17)

Lo stesso principio è sotteso anche alla citazione della *Epistola ai Laodicesi* [201] attribuita a Paolo, che, nel complesso dell'argomentazione in favore degli apocrifi, rappresenta l'unica menzione nel *Liber de fide de apocryfis* di uno scritto apocrifo neotestamentario [202].

2.3. Conclusioni

Da quanto è emerso dall'analisi degli scritti della raccolta di Würzburg si evince che il canone delle Scritture, la *dilibatio*, non è mai stato messo in discussione, ma nel contempo l'autore priscillianista non ammette che la possibilità di ispirazione sia limitata ai libri canonici; per questo accanto agli scritti canonici esiste un più ampio numero di scritti

[199] Delcor 1973, 74; Denis 2000, 337.

[200] Per Manasse cfr. CAVT 178; per Adam CAVT 1-45; per Seth CAVT 51-59.

[201] Harnack 1932², 2-6; CANT 305.

[202] Cfr. *supra* 2.2.3.a. È stata evidentemente la lacuna creata dalla menzione di questa epistola in Col 4, 16 a far sì che un anonimo compilasse questa lettera pseudepigrafa combinando insieme frasi tratte dalle lettere paoline, in particolare da *Filippesi*.

ispirati, la *massa*, che può subire ulteriori incrementi grazie allo spirito profetico tuttora vigente. Sulla base di questo principio e sulla base della considerazione secondo cui gli stessi scritti canonici attestano l'utilizzo di testi non contenuti nel canone, si legittima la lettura di testi esclusi dal ristretto novero del canone. Tutta la serrata e puntuale argomentazione condotta a tale fine si scontra tuttavia con la constatazione che in effetti negli scritti direttamente attribuiti a Priscilliano o riconducibili con sicurezza alla sua cerchia non sono citati o utilizzati esplicitamente testi apocrifi. In effetti, nonostante le accuse degli avversari imputino ai priscillianisti la lettura di numerosi apocrifi, di fatto non si avverte negli scritti della raccolta la presenza massiccia di testi esclusi dal canone; se dunque vi fu da parte dei priscillianisti un uso degli apocrifi, come lascia evidentemente intendere la convinta e tenace difesa del *Liber de fide de apocryfis*, si deve concludere che quest'uso non fu affatto immoderato e indiscriminato [203].

Non si può escludere che la raccolta di testi giunta fino a noi rappresenti una selezione emendata a fini apologetici e quindi privata dei riferimenti più compromettenti agli apocrifi; inoltre, nei priscillianisti è stato individuato, sulla base della testimonianza di Agostino, un atteggiamento di *dissimulatio* sintetizzato nel precetto attribuito alla setta: *Iura, periura, secretum prodere noli*, a cui gli adepti si appellerebbero per occultare le «proprie reali posizioni eterodosse sotto una maschera di ortodossia cattolica» [204]. Tuttavia il fatto stesso che sia pervenuto lo scritto in difesa degli apocrifi, ovvero la discussione teorica che ne autorizza e legittima sulla base di prove canoniche la lettura, induce a considerare con cautela questa ipotesi. Si potrebbe anche pensare che l'uso di apocrifi fosse destinato solamente alla predicazione orale, ma anche in questo caso l'appello a riservare queste letture a un *cautus messor* in grado di discernere il buon grano, ovvero il messaggio autenticamente cristiano, dalla zizzania, ovvero dalle interpolazioni eretiche, spinge a ritenere che l'uso degli apocrifi rimanesse di pertinenza di pochi lettori progrediti.

In ogni caso la lettura pare comunque circoscritta a quegli apocrifi

[203] Junod-Kaestli 1982, 89-90: «cet usage est resté limité et intelligemment maîtrisé»; Sanchez 2009, 270.

[204] Sfameni Gasparro 2011, 112; cfr. anche *ibidem* 122: «i Trattati di Würzburg,… composti in larga misura a fini di difesa e di apologia, non si sottraggono al sospetto di obbedire proprio alla legge della 'dissimulazione' che si vuole smascherare».

che potevano offrire un insegnamento utile a condannare i vizi del secolo e a presentare un modello di vita santa e continente. Sicuramente furono in uso all'autore della raccolta alcuni scritti attribuiti a Tommaso, in particolare gli *Acta Thomae* come dimostra la confusione e identificazione dell'apostolo Giuda con l'apostolo Tommaso Didimo; Agostino, nella sua risposta a Cerezio (*epist*. 237), attesta l'uso priscillianista di commentare con il ricorso a scritture canoniche un inno contenuto negli *Acta Iohannis*, anche se forse questa modalità di utilizzo potrebbe appartenere a un priscillianista della seconda generazione. Per quanto riguarda *Enoc*, 4 *Esdra*, *Ascensione di Isaia* e *Epistola ai Laodicesi*, l'utilizzo non è certo; per i primi tre scritti i riferimenti sono generici e potrebbero essere derivati da una conoscenza del contenuto degli stessi mediata dalla tradizione patristica, mentre per l'epistola ps.paolina i riferimenti individuati provengono in realtà da passi autenticamente paolini.

Il pensiero priscillianista che emerge dagli scritti di Würzburg, come evidenziato da Regul [205], ruota sostanzialmente intorno a due poli: la cristologia e l'etica, in modo tale che la prima costituisce il fondamento della seconda. Lo studioso conclude che la radice del monarchianismo, che fonda il rigorismo etico, si trova negli atti apocrifi degli apostoli e in particolare ritiene che gli *Acta Iohannis* rivelano il medesimo collegamento tra rigorismo etico e teologia monarchiana, la cui espressione doveva essere ancora più chiara nell'antica versione latina in uso presso i priscillianisti.

Per quanto riguarda la teologia, come negli scritti priscillianisti anche in diversi testi apocrifi del II secolo si presenta l'immagine di Cristo con gli attributi propri del Padre, senza una precisa distinzione delle persone della Trinità. Se ne trovano tracce evidenti negli *Atti di Pietro* dove Cristo è frequentemente descritto quale principio di ogni cosa, nonché negli *Atti di Giovanni* e di *Tommaso* [206]. In questi scritti apocrifi si accumulano tutti i titoli sulla persona di Cristo, in quanto l'unica preoccupazione è quella di esaltarne la divinità anche a scapito della chia-

[205] Regul 1969, 255-256.

[206] *Acta Petri* 5, 6; 20, 5; 39, 2 (Moraldi 2, 64; 82-83; 102-103). *Acta Ioannis* 77, 1-2; 98, 2 (Moraldi 2, 252; 264); *Acta Thomae* 143 (*ibidem* 414). Cfr. anche il tema della debolezza umana e della visibilità / invisibilità di Dio, presenti anche nei trattati, cfr. *Acta Petri* 20, 4 (*ibidem* 82).

rezza terminologica, e su di essi ricade l'accusa di avere inconsciamente preparato il monarchianismo [207].

Non è, dunque, inverosimile che gli atti apocrifi di *Pietro, Giovanni* e *Tommaso*, che intorno al IV secolo insieme con quelli di *Andrea* e di *Paolo* formavano una raccolta, fossero noti e utilizzati in ambiente priscillianista. Tale raccolta risultava assai apprezzata anche in ambienti gnostici e manichei, dal momento che in questi atti, sorti probabilmente in milieu encratiti, si riscontra una marcata svalutazione della dimensione terrena in favore di quella spirituale, per cui al disprezzo del secolo fa riscontro l'esortazione alla continenza, al digiuno, alla povertà. Tutte queste tematiche erano assai care anche al pensiero priscillianista che può avere trovato in questi *Atti* alcuni motivi di ispirazione.

Ma sia per quanto riguarda la cristologia, sia per quanto riguarda l'etica l'insegnamento che emerge dalla raccolta di Würzburg non si può giudicare come eterodossa. Per la cristologia ci troviamo piuttosto di fronte a una dottrina arretrata e antiquata rispetto ai progressi raggiunti dalla speculazione in ambito orientale alla fine del IV secolo; nel tentativo di salvaguardare a un tempo la piena divinità del Figlio e l'unicità divina l'autore priscillianista presenta delle formulazioni poco perspicue e passibili di essere interpretate in senso marcatamente monarchiano. Anche riguardo all'etica non vi sono affermazioni esplicitamente eterodosse, ma emerge una impostazione decisamente rigorista e intransigente contro ogni cedimento verso i legami con il mondo terreno e in favore di una scelta di vita ascetica e continente. Queste posizioni, portate alle estreme conseguenze e associate a un atteggiamento marginale e separatista rispetto alla Chiesa gerarchizzata, contribuirono a far passare Priscilliano e i suoi accoliti come eretici e a costruire l'immagine della setta come un pollone dell'eresia gnostica e manichea.

[207] Cantalamessa 1967, 1-27.

3.
IL MODO DI CITARE LA SCRITTURA

Ogni pagina dei trattati priscillianisti rivela un intenso e costante contatto, ora esplicito ora implicito, con il testo della Scrittura. Per questo motivo tali scritti sono molto interessanti e meritano di essere analizzati sotto molteplici aspetti: per il modo in cui le citazioni scritturistiche sono introdotte e presentate, per il frequente ricorso alla citazione diretta e contemporaneamente per la consistente intelaiatura biblica sottesa al testo, per la forte tendenza a modificare, abbreviare e accrescere il dettato biblico.

3.1. Formule di introduzione delle citazioni bibliche

Risulta importante analizzare le formule utilizzate nella raccolta di Würzburg per introdurre le citazioni bibliche sia per studiare questa caratteristica compositiva sia perché tale aspetto potrebbe costituire una prova in favore o contro l'unitarietà d'autore. In quest'ultimo senso se ne servì B. Vollmann per asserire, insieme ad altre prove, che il ms. di Würzburg raduna insieme opere di diversi autori. Lo studioso rilevava, infatti, che in alcuni scritti le formule di introduzione sono fisse e non presentano significative varianti, mentre in altri sono più composite e elaborate; egli individuava, dunque, un primo gruppo costituito dai *Tractatus Paschae, Exodi, ad populum I* e *II*, che si differenzia da un secondo costituito dai *Tractatus Genesis* e *Psalmi primi*; la medesima differenza, secondo la sua analisi, sarebbe evidente anche tra il *Liber apologeticus* e il *Liber ad Damasum*[1].

A mio avviso la questione non si può così facilmente dirimere come farebbe pensare l'analisi di Vollmann. Infatti, le formule per introdurre le citazioni scritturistiche sono sostanzialmente le medesime nei vari scritti e, a parte la notevole eccezione del *Tractatus Psalmi tertii*, non si

[1] Vollmann 1974, 556-557.

possono evidenziare differenze tali da consentire una precisa separazione all'interno del *corpus* di Würzburg. Tuttavia, come si vedrà, alcune particolarità, pur non sempre univoche e nettamente determinate, si possono individuare, anche se vanno considerate valide ai fini della risoluzione della questione sull'unitarietà o meno del *corpus* priscillianista solamente in concomitanza con altri elementi [2].

3.1.1. La formula per introdurre una citazione biblica che ricorre con maggiore frequenza nell'intera raccolta priscillianista è *sicut scribtum est* (sic), ripetuta sessantotto volte e usata per presentare citazioni sia vetero sia neotestamentarie; essa si presenta con alcune non significative varianti grafiche: *sicut scriptum est* (sei volte nel *Liber apologeticus* e una volta nel *Liber ad Damasum*) [3] e *sicud scribtum est* (una volta nel *Tractatus Paschae*) [4].

Questa formula si riscontra ripetutamente nelle due apologie iniziali (rispettivamente trentatré e dodici volte) e nel *Tractatus Genesis* (nove volte); meno assiduo l'uso nel *Tractatus Exodi* (quattro volte), nel *Tractatus Paschae* e *Psalmi primi* (tre volte); solo due volte compare nel *Tractatus ad populum II*, una volta nel *Liber de fide de apocryfis* e nel *Tractatus Psalmi tertii*, mai invece nel mutilo *Tractatus ad populum II*.

Accanto a questa formula, si riscontrano alcune varianti. Tre volte si legge: *sic (enim) scribtum est*, nel *Tractatus Paschae*, nel *Tractatus Genesis* e nel *Tractatus ad populum I.* Si trova inoltre usata in alcuni scritti anche la formula: *cum scribtum sit*, di cui si contano dodici ricorrenze: quattro nel *Liber apologeticus,* tre nel *Liber de fide de apocryfis* e nel *Tractatus Genesis*, due nel *Liber ad Damasum*. Altre varianti in forma causale sono: *quoniam / quia scribtum est*; l'uso della congiunzione *quoniam* si trova una volta nel *Liber apologeticus* e nel *Liber de fide de apocryfis*, mentre l'uso di *quia* in questa espressione è esclusivo del *Liber ad Damasum*, dove ricorre due volte. Nel *Liber de fide de apocryfis* e nel *Tractatus Genesis* si trova anche la forma: *de quo / de eo scribtum est*; limitato a un caso del *Liber apologeticus* e del *Tractatus Paschae*, ma presente quattro volte nel *Tractatus Exodi* è l'uso di *quod scribtum est* introdotto dai verbi *adinpleatur, manifestetur* e

[2] Da questa analisi ho intenzionalmente escluso la *Benedictio super fideles* che, pur presentando una fitta trama scritturistica, non riporta citazioni bibliche dirette.

[3] *Lib. apol.* (CSEL 18, 10, 4; 11, 3. 5; 24, 12; 25, 19; 26, 19); *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 37, 3).

[4] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 5).

agnoscatur; solo nel *Liber apologeticus* ricorre due volte la formula *secundum quod scribtum est*.

3.1.2. Di poco inferiore è la ricorrenza della formula *sicut (et) 'talis' ait*, accanto alla variante *de quo | de quibus | de hoc 'talis' ait*. Essa si trova cinquantotto volte e è attestata in varia misura in tutti gli scritti del *corpus*; se ne conta una netta preponderanza nel *Liber apologeticus* con ventotto ricorrenze. Nel *Tractatus Exodi*, nel *Tractatus ad populum II* e nel *Liber de fide de apocryfis* ricorre sei volte, e ben tre volte nel breve testo del *Tractatus ad populum I*, mentre i rimanenti testi ne presentano solamente una o due ricorrenze. Nel *Tractatus Exodi* si trova anche un'altra volta l'uso del verbo *ait* in una proposizione relativa introdotta dal verbo *adinplere*, similmente alla formula già vista per *scribtum est* [5].

Come per *sicut scribtum est*, non si notano differenze nell'uso di questa formula per introdurre citazioni dell'AT o del NT; si trovano, ad esempio, accostate le espressioni: *sicut et Iohannis… ait…* e *sicut et Daniel de hoc ipso ait…*, *de quibus Iohannis… ait…* e *de quibus et Salomon ait…* [6].

Solo raramente questa scarna formula è ampliata, per lo più con l'inserzione di un'espressione participiale, che può essere semplice, quali *sicut et Iohannis de huiusmodi loquens ait…*, *de qua re loquens profeta ait…*, *sic et profeta de hoc loquens ait…* [7], o più elaborata, quali *de quibus Iohannis principem idolicae infelicitatis ostendens ait…*, *sicut… et iterum ipse Dauid quid in nobis pugnaret ostendens ait… et apostolus de eo loquens ait…*, *de quo et apostolus Paulus manifestans enarrans ait…* [8].

3.1.3. Altra formula di introduzione delle citazioni bibliche molto usata è *dicente 'tali'*, che presenta trantanove ricorrenze. Come nel caso delle due formule precedentemente analizzate, non vi sono differenze nell'uso per introdurre citazioni vetero o neotestamentarie; ma si possono individuare delle differenze nella presenza di questa espressione negli scritti del *corpus* di Würzburg. Infatti, lo scritto in cui essa ricorre con maggiore frequenza è il *Tractatus Exodi* con dieci ricorrenze; otto

[5] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 81, 12): *adinpleto quod dominus in euuangelio ait…*

[6] *Lib. apol.* (CSEL 18, 8, 21 – 9, 2; 15, 18-20).

[7] *Lib. apol.* (CSEL 18, 8, 21); *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 37, 27); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 84, 12).

[8] *Lib. apol.* (CSEL 18, 15, 18); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 16. 19; 98, 8).

volte essa compare nel *Liber apologeticus*, sei nel *Tractatus ad populum II*, quattro nel *Tractatus Paschae*, nel *Liber ad Damasum* e nel *Liber de fide de apocryfis.* In questi due ultimi scritti compare una volta anche la formula: *dicente scribtura*. Se la formula *dicente 'tali'* nel *Tractatus Genesis* e nel *Tractatus Psalmi primi* compare rispettivamente due e una volta, essa è completamente assente nel *Tractatus Psalmi tertii* e nel mutilo *Tractatus ad populum I.*

In quattro casi questa semplice formula ne accompagna un'altra; due volte nel *Liber apologeticus* la troviamo con *scribtum est* / *sit*, nel *Liber de fide de apocryfis* con *testatur deus dicens*, e nel *Tractatus Exodi* con *sicut praesens lectio ait* [9].

Per quanto riguarda il soggetto delle formulazioni *'talis' ait* e *dicente 'tali'*, si possono fare alcune considerazioni. Per quanto riguarda l'AT tre volte è citato Mosè nelle due apologie che aprono la raccolta per introdurre una citazione combinata di Gn 1, 27 + 2, 7, e due volte la medesima citazione di Dt 6, 4 [10]; due volte nel *Liber apologeticus* compare Salomone quale autore dei libri della *Sapienza* e del *Siracide* [11]; in diversi casi Davide è presentato per una citazione dei *Salmi* nel *Liber apologeticus*, nel *Liber de fide de apocryfis*, nel *Tractatus Psalmi primi* e nel *Tractatus ad populum II* [12]. Per quanto riguarda le citazioni dal libro di *Baruc*, esse sono attribuite una volta a Geremia nel *Liber apologeticus* [13], mentre in altri due casi genericamente al *profeta* [14]. L'impiego del titolo di *profeta* [15] è utilizzato per introdurre citazioni da Isaia, che pure talvolta è menzionato

[9] *Lib. apol.* (CSEL 18, 6, 20-21): *cum scribtum sit dicente Petro*; *ibidem* (CSEL 18, 24, 20-21): *secundum quod scribtum est in Iob dicente domino*; *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 47, 3-4): *in euangelio cata Lucanum dicente euangelista testatur deus dicens*; *tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 17): *sicut praesens lectio ait dicente domino.*

[10] *Lib. apol*. (CSEL 18, 20, 8). *Lib. apol.* (CSEL 18, 5, 16); *lib. ad Dam*. (CSEL 18, 38, 10).

[11] *Lib. apol*. (CSEL 18, 10, 9.17; 15, 20. 22). Nell'Occidente latino, da Cipriano fino alla seconda metà del VII secolo, la formula *apud Salomon* è, accanto a quella *in Ecclesiastico*, quella prediletta per introdurre citazioni dal *Siracide*, cfr. Thiele 1987, 44-47.

[12] *Lib. apol*. (CSEL 18, 10, 22; 11, 9. 12); *lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 55, 11); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 82, 3); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 24; 96, 17; 97, 3. 18).

[13] *Lib. apol*. (CSEL 18, 5, 17); cfr. anche *tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 3) e *infra* 3.6.

[14] *Lib. ad Dam*. (CSEL 18, 37, 27); *lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 49, 10).

[15] Sulla bipartizione dei libri dell'AT in «Legge e Profeti» cfr. Dorival 2003, 84-87. Agostino distingue i libri dei profeti (*prophetae*) Davide, Salomone e Gesù figlio di Sirach (*Salmi, Proverbi, Cantico, Ecclesiaste, Sapienza, Ecclesiastico*), dai libri dei profeti propriamente detti (*qui proprie prophetae appellantur*), cfr. Aug., *doctr. christ*. 2, 8, 13 (ed. M. Simonetti, 90).

esplicitamente, per le citazioni di *Osea* [16], mai indicato nominalmente, per una citazione di *Giobbe* [17] e per tre citazioni da *Siracide* e *Sapienza* [18]. Per il NT prevale la dicitura *apostolus* che indica generalmente una citazione paolina, ma in tre casi una citazione da *Giacomo*, e in un caso una citazione da 1 *Giovanni* e da 2 *Pietro* [19]. Solo raramente nei *Tractatus* è aggiunto il nome *Paulus* a ulteriore precisazione di *apostolus*, mentre in due casi è introdotto il nome *Iuda* per specificare l'identità dell'apostolo [20].

3.1.4. Una presenza più circoscritta è quella del participio presente del verbo *dicere*, di cui si contano venti ricorrenze che si possono suddividere in tre diverse casistiche. Nella prima si trova il semplice participio *dicens* al nominativo; ad esempio: *dominus dicens*, *Dauid dicens*, *Rebecca dicens.* Questa formula si incontra otto volte: tre nel *Tractatus ad populum II*, e una volta nel *Liber apologeticus*, nel *Liber ad Damasum*, nel *Liber de fide de apocryfis*, nel *Tractatus Genesis* e nel *Tractatus Psalmi primi.* Più ricercata e elaborata risulta la forma con il participio concordato con un sostantivo al genitivo; essa si presenta quattro volte: due ricorrenze sono nel *Liber de fide de apocryfis*, dove si legge: *hinc testimonium diuinae uirtutis ostenditur dicentis…*; *nisi me Lucae euangelistae testimonium perurgeret dicentis in actibus apostolorum…*; nel *Liber ad Damasum* si legge: *adinplentes apud te apostolici sermonis fidem dicentis…*, e nel *Tractatus Genesis*: *Animaduertentes enim sensum lectae lectionis dicentis…* [21]. In un solo caso il participio è concordato al neutro plurale; nel *Liber de fide de apocryfis* si trova: *relinquentes apostolica praecepta dicentia…* [22].

In sette casi il participio presente *dicens* è rafforzato da un altro *ver-*

[16] *Lib. apol*. (CSEL 18, 8, 8; 10, 2); *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 3).

[17] *Lib. apol*. (CSEL 18, 21, 14). Anche in altri casi del *Liber apologeticus* è utilizzato il titolo di *profeta* per le citazioni da *Giobbe*, cfr. *lib. apol*. (CSEL 18, 24, 19; 25, 5; 26, 19).

[18] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 57, 8); *tract. Exodi* (CSEL 18, 70, 11; 73, 9).

[19] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 57, 7); *tract. Genesis* (CSEL 18, 63, 16); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 19). *Lib. apol*. (CSEL 18, 7, 22). *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 46, 12). In un altro caso nel *Tractatus Exodi* è attribuita genericamente all'apostolo una citazione da 1 Pt combinata con Eph 4, 30, *tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 6).

[20] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 84, 7); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 87, 6); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 7; 98, 8). *Lib. apol.* (CSEL 18, 32, 24); *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 15).

[21] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 8; 53, 7); *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 34, 13); *tract. Genesis* (CSEL 18, 65, 1).

[22] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 54, 28).

bum dicendi coniugato al modo finito, riecheggiando con un'espressione tautologica una costruzione sintattica di origine biblica che ritorna frequentemente nelle opere di Cipriano [23]. Si legge *ostendit dicens* nel *Liber ad Damasum*, nel *Tractatus Psalmi tertii* e nel *Tractatus ad populum II*; gli altri casi si trovano nel *Liber apologeticus* (*exposuit dicens*, *profetauit dicens*) e nel *Liber de fide de apocryfis* (*protulit dicens, testatur dicens*) [24].

3.1.5. Talvolta si riscontra anche l'uso di *dicere* coniugato al modo finito; di tale uso si annoverano undici ricorrenze, la maggior parte delle quali si trova nel *Liber apologeticus.* In questa apologia tutte le otto volte in cui compare *dicit* / *dixit* il soggetto è Dio, nella persona del Padre o del Figlio; in cinque casi è espresso anche il complemento di termine, reso con *ad* + accusativo, a eccezione di un caso isolato con il dativo semplice nel *Liber apologeticus*, caso presente, peraltro, in un passo a breve distanza da *dicit ad eam* [25]. Altri esempi si trovano nel *Liber de fide de apocryfis* e nel *Tractatus Psalmi primi*; nelle due ricorrenze del primo scritto il soggetto è una volta *dominus* e una volta Pietro, scambiato erroneamente per Paolo [26].

3.1.6. Un altro modo per introdurre citazioni bibliche è l'uso di proposizioni dichiarative con *quia* o *quoniam*; questa modalità è esclusiva del *Liber apologeticus*, fatta eccezione per un'isolata ricorrenza nel *Tractatus Exodi.* Nell'opera apologetica il soggetto è sempre la prima persona plurale: è l'autore che parla a nome dei suoi accoliti e difende le proprie convinzioni; nel *Tractatus*, dove l'omileta si rivolge alla comunità per esortarla a ricordare l'insegnamento paolino, il soggetto è la seconda persona plurale [27]. In nove casi le citazioni sono introdotte da *scimus* / *scientes quia* (cinque volte) o *quoniam* (quattro volte); due volte da *intel-*

[23] Cfr. Deléani 2002, 20.

[24] *Lib. ad Dam*. (CSEL 18, 38, 17); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 88, 1); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 9); *lib. apol*. (CSEL 18, 12, 5; 26, 26); *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 47, 25; 49, 24).

[25] *Lib. apol*. (CSEL 18, 19, 11-19): *…et in Hieremia increpans dominus Hierusalem, quae facta est seruiens cum filiis suis, dicit ad eam:* quomodo dicis… (Jr 2, 23; 3, 2). *Sicut et in euangelio talibus dicit deus*: uos estis fili zabuli et patrem zabulum habetis (Jo 8, 44).

[26] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 54, 11; 55, 15); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 84, 7).

[27] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 1): *Propter quod et uos intellegentes quoniam…*

legimus / *intellegentes quoniam*; una volta da *scimus et nouimus quoniam* e da *agnoscentes quoniam*.

3.1.7. Circoscritta è la modalità di inserire all'interno della citazione, sempre dopo la prima parola, un *inquid* parentetico. Quest'uso si riscontra quattro volte nel *Liber apologeticus*, altrettante nel *Tractatus Psalmi tertii*, che usa in questa funzione anche una volta *ait*, e due volte nel *Liber de fide de apocryfis* [28]. In quattro casi manca una formula vera e propria che introduca la citazione scritturistica, così che *inquid* svolge la funzione di segnalare la citazione diretta [29]; in tre casi la citazione scritturistica è direttamente introdotta dai più comuni *exposuit dicens* e da *sicut scribtum est*, e dalla formula ciprianea: *ponit et dicit* [30], e in due casi è preceduta da formule inconsuete: *Hinc ex parte altera diuinum urget eloquium:* scrutate, *inquid*, scripturas…; *pro quibus idem praecatur:* peccata, *inquid,* iuuentutis meae… [31].

3.1.8. Dopo la rassegna di questi casi, restano alcuni esempi di formule particolari che presentano una singola ricorrenza. La maggior parte si trova nei primi tre scritti, mentre molto più rade sono formule inconsuete nei *tractatus* propriamente detti. Ciò si deve innanzitutto al fatto che gli scritti apologetici sono opere di maggiore ampiezza e che fanno largo uso di citazioni scritturistiche in funzione apologetica, e non secondariamente anche al diverso genere letterario degli scritti che richiede per le opere di carattere apologetico una maggiore accuratezza e ricercatezza formale.

Infatti, se si considerano le formule isolate nei *tractatus*, fatta eccezione per il *Tractatus Psalmi tertii* di cui si dirà in seguito, si nota che esse

[28] *Lib. apol.* (CSEL 18, 12, 1. 6; 18, 21; 33, 2); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 86, 9; 87, 7. 9; 88, 13); *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 16; 51, 13).

[29] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 25 - 12, 1): *…in quo Iob sanctus intellegens loquentem dominum et uolens etiam nobis intellectum aperire dictorum:* quid, *inquid,* adhuc...; *ibidem* (CSEL 18, 32, 26 - 33, 2): *sicut et apostolus nulli loquendi de deo iter claudens cum ad plebes quibus praedicabat scriberet*: potestis, *inquid,* singuli quique profetare…; *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 14-15): *ille qui uinculorum pressa uestigia et diuinae crucis laudes et uidit et tetigit*: prophetauit de his, *inquid,* septimus ab Adam…; *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 87, 8-10): *et beatissimus Petrus:* omnis, *ait,* profetia uel scribtura interpraetationem (sic) indiget.

[30] *Lib. apol.* (CSEL 18, 12, 5); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 86, 9; 87, 7).

[31] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 51, 12); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 88, 13).

non sono molto originali rispetto ai casi già esaminati. Nel *Tractatus ad populum II* si legge l'ablativo assoluto *euuangelico sermone testante*, con l'uso di un verbo comunque non estraneo alla raccolta di Würzburg per introdurre le citazioni bibliche [32]; lo stesso dicasi per *sicut psalmi textus ostendit*, formula presente nel medesimo scritto [33].

Nel *Tractatus Exodi* si trova *sicut in apocalypsi legitis*, cui tuttavia non segue la citazione letterale di un versetto preciso, ma piuttosto un riferimento a un concetto del libro dell'*Apocalisse*, come attesta anche il successivo *legitis* che rinvia alla scena del pianto di Giovanni [34]. Quest'uso di *legere* non riferito a un versetto citato letteralmente, ma a un passo più generale della Scrittura si trova anche nel *Liber apologeticus* e soprattutto nel *Liber de fide de apocryfis* [35]. Solamente due volte *legere* è utilizzato per introdurre una citazione diretta; nel *Liber apologeticus* si legge: *scribtum in euangelio legimus*, dove tuttavia si deve rilevare che il verbo è accompagnato dal participio *scribtum* [36]; e nell'elenco degli eretici condannati nel *Liber ad Damasum* si dice che Fotino non ha voluto tener fede a *quod lectum est*, cui segue la citazione di Jr 17, 5 [37].

Nel *Liber apologeticus*, in una occasione, la citazione biblica è introdotta dal verbo *exclamare*, quando Giosuè, profeta del Signore, si rivolge all'angelo con la domanda: *noster es aut aduersariorum?* (Jos 5, 13) [38]. Altre due formule isolate si trovano nel *Liber de fide de apocryfis*; nel primo caso il consueto participio *scribtum* è retto dal verbo *tenetur*, e si legge: *in euangelio cata Mattheum tenetur scribtum…*; nel secondo una citazione dalla prima epistola giovannea è definita una *apostolica sententia* a cui

[32] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 5); cfr. *lib. apol.* (CSEL 18, 7, 10): *apostolica scriptura testetur*; *ibidem* (CSEL 18, 22, 3): *Paulus… testatur*; *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 47, 3): *testatur deus dicens*; *ibidem* (CSEL 18, 49, 24): *Daniel testatur dicens.*

[33] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 100, 1); cfr. 3.1.4.

[34] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 81, 7-9): *sicut in apocalypsi legitis, non numerus bestiae* (cfr. Apc 13, 18) *nec mesura saeculi simus, sed, in quibus etiam Iohannem fleuisse legitis de signaculis septem* (cfr. Apc 5, 4. 1).

[35] *Lib. apol.* (CSEL 18, 18, 2-3): *quos omnes, sicut in scripturis dei legimus, contempta daemoniacae sapientiae adseueratione damnamus*; *lib. de fide de apocr.* (*passim).*

[36] *Lib. apol.* (CSEL 18, 22, 7).

[37] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 14).

[38] *Lib. apol.* (CSEL 18, 31, 6-8): *Sicut et Iesu Naue profeta domini et dux in Istrahel apparente sibi angelo non solae apparentiae, sed uerborum confessionibus credens exclamauit ad angelum:* noster es aut aduersariorum?

l'autore e i suoi dichiarano di attenersi, secondo la formula: *illam apostolicam feramus iure sententiam* (1 Jo 4, 3. 2)[39].

3.1.9. È interessante analizzare anche le formule che, nei passi in cui sono accumulate due o più citazioni bibliche, segnano il passaggio da una citazione all'altra. La formula più comune per distinguere le citazioni successive è *et* / *item alibi*, attestata nel complesso trentadue volte: diciannove volte nel *Liber apologeticus*, cinque volte nel *Tractatus Psalmi primi*, quattro volte nel *Tractatus Genesis*, due volte nel *Tractatus Exodi*, e una volta nel *Liber ad Damasum* e nel *Tractatus psalmi tertii*. Nel complesso la formula *et* / *item alibi* è usata indifferentemente sia per segnalare il passaggio tra citazioni desunte da libri biblici diversi sia quelle desunte dal medesimo libro biblico. Ad esempio, nel *Liber ad Damasum* e nel *Tractatus Psalmi tertii*, dove ricorre una volta sola, la formula serve a distinguere una sequenza di due citazioni tratte da due diversi libri biblici[40], mentre altrove, in ben due casi, è usata per dividere addirittura la citazione di due versetti successivi dello stesso libro biblico. Così nel *Liber apologeticus* sono distinti i vv. 31 e 32 di 1 Cor 14: potestis, *inquid*, singuli quique profetare, ut omnes discant et omnes exhortentur, *sed et alibi:* spiritus profetarum profetis subiecti sunt; e nel *Tractatus Psalmi primi* i vv. 16 e 17 di 1 Cor 3: *dicente Paulo:* templum dei estis et deus habitat in uobis, *et alibi:* scitote quia, si quis uiolauerit templum dei quod estis uos, disperdet illum deus[41].

Solamente nel *Liber de fide de apocryfis* troviamo la formula *et ibi* che ricorre sei volte e che correttamente distingue citazioni in sequenza tratte dal medesimo testo scritturistico, mentre non si riscontra mai la formula *et alibi*. La formula *et* / *item ibi* si legge anche in tre passi dell'edizione di Schepss del *Liber apologeticus*, sempre per segnalare citazioni successive dello stesso testo biblico. Ma in due casi *et ibi* è esito di una correzione da *et <al>ibi*: una prima volta le due lettere sono state erase, una secon-

[39] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 48, 2; 51, 27).

[40] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 42, 3-7): quia scribtum est: *omnis spiritus qui confitetur Christum de deo est, qui autem non confitetur de deo non est* (1 Jo 4, 2-3), et alibi: *nemo loquens in spiritu sancto dicit anathema Iesu et nemo nisi in spiritu sancto loquitur dominum Iesum* (1 Cor 12, 3); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 86, 9-11): sicut scribtum est: *quaerite*, inquid, *et inuenietis, pulsate et aperietur uobis* (Mt 7, 7; Lc 11, 9), et alibi: *omnia possibilia credenti* (Mc 9, 23).

[41] *Lib. apol.* (CSEL 18, 33, 2-4); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 83, 4-7).

da volta a brevissima distanza sono state espunte vergando sopra di esse il segno °, mentre nel terzo caso *item* è posto in rasura dove il testo precedente portava *<et al>ibi* [42]. Ritengo dunque che in questi passi si debba ripristinare la lezione originaria *et alibi*, che, alla luce di quanto appena esposto e degli altri esempi nel medesimo *Liber apologeticus*, non fa difficoltà.

Meno frequente è la formula di passaggio *et iterum*, presente complessivamente nove volte: quattro volte nel *Liber apologeticus* [43], tre volte nel *Tractatus ad populum II*, una volta nel *Liber ad Damasum* e nel *Tractatus Paschae*.

3.1.10. L'unico caso in cui è possibile notare singolari particolarità per quanto riguarda le formule di introduzione di citazioni bibliche è rappresentato dal *Tractatus Psalmi tertii.*

In effetti, anche altre particolarità di stile e di contenuto, che non mi soffermerò ad analizzare in questa sede [44], permettono di distinguere questo trattato dal *corpus* dei rimanenti dieci scritti. Per quanto riguarda la presente analisi, innanzitutto è da notare che il testo comincia direttamente e senza alcuna premessa con la citazione di alcuni versetti iniziali del *Salmo* 3 seguiti da *et reliqua*, circostanza che non si verifica mai negli altri trattati, nei quali, dopo una breve introduzione, sono citati via via solamente alcuni singoli versetti del testo biblico preso in esame.

Una sola volta la citazione biblica è introdotta dalla formula *sicut scribtum est*, la più utilizzata nel complesso dei nostri scritti, mentre per le rimanenti citazioni si trovano alcune formule non altrimenti attestate nel *corpus* di Würzburg, quali l'inconsueta espressione: *ut apostoli ad Efesios dictum est*, e la formula tipicamente ciprianea: *ponit et dicit* [45]; ben

[42] Cfr. apparato critico in *Lib. apol.* (CSEL 18, 13, 1. 4; 19, 8). Le correzioni sono molti evidenti nel ms. rispettivamente in f. 13^{r}, dove si distinguono ancora le due lettere *AL* solo parzialmente erase, in 13^{v} dove le lettere *AL* sono entrambe espunte con il segno ° e sono delineate da un leggero tratto di inchiostro, e in f. 22^{r} dove *item*, sovrapposto alle due lettere *AL* collocate all'inizio del rigo, è in parte vergato fuori dallo specchio di scrittura.

[43] In *lib. apol.* (CSEL 18, 11, 21) troviamo per distinguere citazioni successive dal libro di *Giobbe* la formula: *et iterum alibi.*

[44] Cfr. Veronese 2003; Veronese 2007.

[45] *Tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 86, 15; 87, 7). Miodoński (1889, 28) ha contato quindici ricorrenze di questa formula nell'opera ciprianea, formula sconosciuta a Tertulliano e Lattanzio: *patient.* 5. 9. 24; *zel.* 13; *Fort.* 10; *mortal.* 7; *domin. orat.* 6; *unit. eccl.* 12; *epist.* 59, 5. 13; 63, 14; 69, 1. 5; 73, 19; 74, 3; cfr. inoltre *Demetr.* 17 e *domin. orat.* 2: *posuerit et dixerit*;

quattro volte si trova l'uso parentetico di *inquid* / *ait* all'interno della citazione, uso che negli altri scritti priscillianisti per quanto riguarda *inquid* in questa funzione è limitato a cinque attestazioni nel *Liber apologeticus* e nel *Liber de fide de apocryfis* [46], mentre non è attestato per quanto riguarda l'uso di *ait*; inoltre, per introdurre i passi di Rm 7, 14 e di 2 Pt 1, 20 l'apostolo Paolo è definito *electum uas Christi*, *gentium doctor* e Pietro *beatissimus*, apposizioni che si trovano solamente in questo testo [47].

3.1.11. L'analisi delle formule di introduzione delle citazioni bibliche può condurre ad alcune conclusioni, a cui tuttavia non si può attribuire il valore di prova definitiva in merito alla paternità d'autore. L'unica evidenza sicura che si può ricavare da tale studio è la particolarità del *Tractatus Psalmi tertii*, che si discosta in modo anche notevole dai rimanenti scritti. Per il resto l'analisi sottolinea quelle differenze nei *tractatus* che distinguono i *Tractatus Genesis* e *Psalmi primi* dai rimanenti *Tractatus Paschae*, *Exodi* e *ad populum I* e *II*. È da notare che la formula più frequente è *sicut scribtum est*, che ritorna con particolare insistenza soprattutto nelle due apologie iniziali e nel *Tractatus Genesis*; con quest'ultimo testo, inoltre, i primi tre scritti condividono la formula *cum scribtum sit*, mentre il *Liber apologeticus* e i *Tractatus Paschae* e *Exodi* hanno in comune la relativa *quod scribtum est*. La formula *sicut 'talis' ait*, che nel *Liber apologeticus* ricorre ben ventotto volte (contro le trentatré di *sicut scribtum est*), è frequentemente utilizzata anche in *Liber de fide de apocryfis*, *Tractatus Exodi* e nei due *Tractatus ad populum*. Il *Tractatus ad populum II* rivela una preferenza per le espressioni participiali, talvolta con un accumulo di participi, espressioni ricorrenti anche nelle tre apologie e nei *Tractatus Paschae* e *Exodi*. Le formule isolate sono poche e prevalentemente presenti nel *Liber apologeticus* e nel *Liber de fide de apocryfis*, circostanza che è motivata sia dalla numerosità delle citazioni bibliche in questi scritti sia dal genere letterario che richiedeva una maggiore ricercatezza e varietà di stile. Per quanto riguarda le formule di passaggio da una citazione all'altra, si distingue il *Liber de fide de apocryfis*, l'unico a utilizzare la for-

epist. 71, 3: *posuit dicens*; *epist*. 17, 1; 58, 2; *epist.* 63, 10: *ponit dicens*; *et alibi*; egli aggiunge che negli scritti pseudociprianei si trova solo un'altra volta in *singul. cler.* 5, mentre più comune è il solo *ponit* come in *sent. episc.* 81.

[46] Cfr. *supra* 3.1.7.

[47] *Tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 87, 6. 8).

mula *et ibi* per segnalare diverse citazioni tratte da un medesimo libro biblico.

3.2. Accumulo di citazioni bibliche

Nella fitta intelaiatura biblica degli scritti di Würzburg capita di frequente di trovarsi di fronte a passi in cui si susseguono diverse citazioni bibliche; in alcuni casi sono accumulati numerosi versetti scritturistici senza alcun commento e non sempre divisi l'uno dall'altro da una formula di passaggio [48].

Numerosi passi di questo tipo si individuano nel *Liber apologeticus*, nel quale, in conseguenza delle esigenze del genere letterario, l'autore giustappone versetti scritturistici in funzione di sostegno a ogni sua affermazione [49]. Quando, ad esempio, sollecitato a difendere la propria ortodossia, l'autore prende le distanze dalle eresie più diffuse e condanna l'eresia patripassiana, si serve di cinque riferimenti neotestamentari [50]:

> *Anathema enim sit qui Patripassianae heresis malum credens catholicam fidem uexat, cum scribtum sit dicente Petro:* Tu es Christus, filius dei uiui (Mt 16, 16), *et alibi:* qui habet filium, habet uitam, qui non habet filium, non habet uitam (1 Jo 5, 12), *et iterum ipso dicente:* ego et pater unum sumus (Jo 10, 30), *adque alibi:* ego in patre, pater in me (Jo 17, 21); *ad cuius rei testimonium accessit etiam in euuangelio daemoniaca confessio dicens:* tu es Christus filius dei; quid uenisti ante tempus perdere nos? (Mt 8, 29).

E per concludere dichiara la propria posizione in merito a questa eresia servendosi di un'ulteriore citazione: 1 Cor 8, 6, introdotta da *Nobis autem* [51].

Poco prima aveva già brevemente esposto il fondamento della sua dottrina: *una fides unum baptisma unus deus*, in contrapposizione con la

[48] Lunghe sezioni in cui sono riportate senza commento o con un commento minimo due, tre o quattro citazioni scritturistiche una di seguito all'altra sono presenti anche in alcuni scritti pseudociprianei, come l'*Ad Nouatianum*, il *De singularitate clericorum* e il *De aleatoribus*; su quest'ultimo cfr. Marin 1988, 169-184.

[49] Oltre a quelli citati, cfr. alcuni altri esempi in *lib. apol.* (CSEL 18, 8, 21 - 9, 16; 10, 2-24; 11, 3 - 12, 19; 12, 23 - 13, 13; 15, 14-23; 27, 18-26; 30, 20 - 31, 20; 32, 17 - 33, 6).

[50] *Lib. apol*. (CSEL 18, 6, 21 - 7, 1).

[51] *Ibidem* (CSEL 18, 7, 5-7): *Nobis autem* unus deus pater, ex quo omnia et nos in ipso, et unus dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum. Cfr. Toom 2014, 475-478.

scelleratezza dei *Binionitae* [52] che dividono l'unità della sostanza divina e la venerabile grandezza di Cristo. Contro costoro sono elencate cinque citazioni veterotestamentarie [53]:

> *Quis enim est qui legens scribturas et* unam fidem unum baptisma unum deum (Eph 4, 5-6) *credens hereticorum dogmata stulta non damnet, qui, dum uolunt humanis conparare diuina, diuidunt unitam in dei uirtute substantiam et magnitudinem Christi tripertito eclesiae fonte uenerabilem Binionitarum scelere partiuntur, cum scribtum sit:* ego sum deus et non est alius praeter me iustus et saluator non est praeter me (Is 45, 21), *et* ego primus et ego posthaec et praeter me non est deus; quis sicut ego? (Is 44, 6) *item alibi:* ego sum et ante me non fuit alius et post me non erit similis mihi; ego deus et non est praeter me qui saluos faciat (Is 43, 10-11); *et iterum Moyse dicente:* dominus deus noster deus unus est (Dt 6, 4), *et Hieremias ait:* hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum qui inuenit omnem uiam sapientiae et dedit eam Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est (Bar 3, 36-38).

Anche nel *Tractatus Genesis*, per sostenere la medesima teoria dell'*unus deus Christus*, l'autore mette insieme quattro testi biblici, tre dei quali già menzionati nel *Liber apologeticus*, secondo questa sequenza [54]:

> *…Christum … unum deum crederet… sicut scribtum est:* ut in nomine Iesu omne genu curuetur caelestium et terrestrium et inferorum et omnis lingua confiteatur quoniam dominus Iesus Christus in gloriam dei patri (Phil 2, 10-11), *sicut et ipse per profetam ait:* ego sum deus et ante me non fuit alius et post me non erit similis mihi; ego deus et non est praeter me qui saluos faciat (Is 43, 10-11); *item et alibi:* ego primus et ego posthaec et

[52] Cfr. anche *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 49, 8). I *Binionitae* sono eretici dualisti che dividono l'unione del Padre e del Figlio; in *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 9) coloro che dividono *quod unum est* sono gli ariani. Per questo termine, che non conosce altre attestazioni, Schepss (app. crit. *ad loc.*) suggeriva l'emendazione in *Ebionitae*; in realtà si tratta di una coniazione contrapposta ad *Vnionita,* termine con cui ci si riferisce ai Sabelliani che non distinguono le persone della Trinità. In proposito si veda la lunga polemica di Prudenzio in *apoth.* vv. 178-217 (CCL 126, 83-84); tra i vv. 177-178 si trova una glossa riportata da numerosi mss. in cui si legge: *contra unionitas*, a cui il ms. D aggiunge: *idest sabellianos ereticos* (app. crit. *ad loc.*); il termine è ripreso anche dallo ps.Gerolamo in *haer*. 26 (PL 81, 642B): *Sabellius, qui et Patripassianus, id est unionita*. Cfr. Forcellini 4, 867; Du Cange 8, 370.

[53] *Lib. apol.* (CSEL 18, 5, 6-21).

[54] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 66, 22 - 67, 7).

> praeter me non est deus; qui sicut ego? (Is 44, 6); *item per Hieremiam:* hic est deus noster et non reputabitur alius absque eum qui inuenit omnem uiam sapientiae et dedit eam Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est (Bar 3, 36-38).

Alcuni di questi testimoni scritturistici sono comuni con l'eresia di Noeto confutata da Ippolito; Noeto giustificava la propria dottrina sulla base dei seguenti passi: Ex 3, 6 e 20, 3, Is 44, 6 e 45, 14-15, Bar 3, 36-38, Jo 10, 30 e 14, 9-10[55]. In particolare, la citazione di Bar 3, 36-38[56], assai cara ai trattati della raccolta di Würzburg dove compare quattro volte, oltre ad avere rappresentato un importante testimone per l'eresia monarchiana, fu successivamente utilizzata in funzione antiariana da Marcello di Ancira contro coloro che ammettevano divisioni nella divinità[57]. Si tratta, dunque, di passi biblici che, accomunati dal concetto dell'unicità di Dio, appartengono a una tradizione da tempo consolidata.

Sempre nel *Liber apologeticus* leggiamo quasi tre pagine dell'edizione a stampa fitte di riferimenti scritturistici legati insieme dalla parola-chiave *Eua mater*, cui si allaccia il tema degli uomini carnali figli di Eva e del diavolo contrapposti agli uomini che si sono spogliati dell'uomo vecchio[58]:

> *Digni sunt quos in forma Cain et Lamec* (cfr. Gn 4, 24) *Euua parturiens, quae facta fuerat* mater omnium uiuentium (Gn 3, 20), *adulterata in deum et zabolicae seductioni consentiens Saclam sibi daemonem et deum dixerit et maritum, sicut scribtum est in profeta:* ecce iudicium ad matrem uestram iudicate, quia haec non est uxor mea nec ego sum uir eius et auferam fornicationem illius a facie plebis meae et moecationem eius a medio

[55] Hipp., *c. Noet*. 2, 1-8; 7, 1 (ed. M. Simonetti, 150-154; 164-168).

[56] Il passo di *Baruc* ebbe un importante ruolo sia nell'ambito della crisi ariana sia della controversia nestoriana, cfr. Cavalcanti 1988, 149-160. In Occidente Ilario lo utilizzò per dimostrare che l'unità del Padre e del Figlio è unità di sostanza e non di persone, cfr. *trin*. 4, 42 (CCL 62, 149); cfr. anche Ambr., *fid*. 2, 9, 80 (CSEL 78, 86).

[57] Cfr. Cavalcanti 1988, 149. Il *fr*. 79 di Marcello di Ancira contiene la citazione di *Baruc*, mentre il *fr*. 78 cita diversi passi scritturistici in favore dell'unità di Dio, tra i quali Ex 20, 1-3 e Dt 6, 4, presenti anche nei nostri trattati. Su alcuni paralleli individuati nella vicenda e nella teologia di Marcello e Priscilliano cfr. Toom 2014; lo studioso conclude che nessuno dei due vescovi è un sostenitore di dottrine monarchiane, ma entrambi condividono una visione anti-subordinazionista in funzione antiariana.

[58] *Lib. apol.* (CSEL 18, 18, 31 - 21, 6).

mamillarum eius (Os 2, 2); *item alibi:* et auferam uestimenta mea et linteamina mea, ut non cooperiat turpitudinem suam, et denudabo spurcitiam eius in conspectu amatorum ipsius (Os 2, 9-10); *et in Hieremia increpans dominus Hierusalem, quae facta est seruiens cum filiis suis, dicit ad eam:* quomodo dicis, non sum polluta et post Bahal non abii? ecce respice in multitudine uias tuas et uide, ubi non fornicata sis (Jr 2, 23; 3, 2). *Et Ezechiel ait:* haec dicit dominus 'radix tua de terra Canaam, pater tuus Amorreus et mater tua Cetthea' (Ez 16, 3. 45); *sicut et alibi:* nocti adsimilaui matrem uestram, similis est plebs mea non habenti scientiam (Os 4, 5-6). *Sicut et in euangelio talibus dicit deus:* uos estis fili zabuli et patrem zabulum habetis (Jo 8, 44). Nos autem non ita didicimus Christum, sed in illo edocti, sicut est ueritas in Iesu (Eph 4, 20-21), *intellegimus quoniam* lex spiritalis est, nos autem carnales uenundati sub peccato (Rm 7, 14), *et spiritalibus spiritalia conparantes elaboramus, ut* sicut portauimus imaginem eius qui de limo est (1 Cor 15, 49), cum uicti delictis ambulabamus in uitia (Eph 2, 1. 5; Col 2, 13), ita portemus imaginem eius qui est de caelo (1 Cor 15, 49), et deponentes secundum priorem conuersationem ueterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, renouemur in spiritu mentis nostrae induentes nouum hominem, qui secundum deum creatus est in sanctitate et iustitia et ueritate (Eph 4, 22-24). *Scimus enim et nouimus quoniam* dei figmentum sumus in operibus bonis, quae preparauit deus, ut <in> illis ambulemus (Eph 2, 10); *sicut et Moyses ait:* fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam et inspirauit in faciem eius inspiramentum uitae et factus est homo in animam uiuam (Gn 1, 27; 2, 7) *et scimus quoniam* Euua, quae seducta est et facta est in praeuaricatione, saluabitur per filiorum procreatione, si permanserit in fide (1 Tm 2, 14-15) *et recognoscens quod ex uiro suo sumpta est, et* pariens filios in tristitia ad uirum eius erit conuersio illius (Gn 3, 16); *sicut scribtum est in profeta:* propter hoc ecce ego, *dicit dominus,* concludam uia matris uestrae sudibus et non aedificabo iter eius et semitas suas non inueniet; persequetur amatores suos et non conprehendet eos et dicit 'ibo et reuertar ad uirum meum priorem quia melius mihi tunc erat quam modo' (Os 2, 6-7). *In quo nos intellegentes,* liberati, *sicut scribtum est* ab utero matris nostrae nec adquiescentes carni et sanguini (Gal 1, 15-16), *elaboramus et* sicut eramus serui peccati in mortem, ita serui iustitiae sumus ad iustitiam (Rm 6, 16. 18), *scientes quia* etsi is qui a foris est homo noster corrumpitur, sed qui intus est renouatur (2 Cor 4, 16) *et, sicut* primus homo de terra de limo (1 Cor 15, 47), ita manifestata sunt opera carnis, quae sunt adulteria fornicatio inmunditia inpudicitia luxuria idolatria ueneficia inimicitiae contentiones emulationes irae

> rixae dissensiones hereses inuidiae homicidia ebrietates comisationes et his similia (Gal 5, 19-21).

Nella polemica contro gli idolatri sono accumulate nel *Liber apologeticus*, insieme con altre, tre citazioni attorno al numero sette, la cui menzione si accompagna in due casi, insieme con quella del numero otto [59]:

> *…de quibus Iohannis principem idolicae infelicitatis ostendens ait:* ex septem est et octauus perditione ibit (Apc 17, 11)*; de quibus et Salomon ait:* non semines in sulcis iniquitatis et non metas illa in septuplum (Sir 7, 3)*; sic enim et ipse alibi:* ante hominem uita et mors, aqua et ignis; ad quod uult porrigat manum (Sir 15, 17. 16). *Hi sunt enim* septem pastores et octo morsus hominum (Mi 5, 4), *secundum quod scribtum est,* operantes in filiis diffidentiae (Eph 2, 2).

La citazione di Apc 17, 11 è la nota profezia circa la venuta della bestia-Anticristo *ex septem… octaua* / ἐκ ἑπτά... ὄγδοος, su cui tutti gli esegeti fin dall'antichità hanno a lungo disquisito; nel nostro testo l'accostamento di questo passo con la citazione di Mi 5, 4 è evidentemente dovuta alla comune ricorrenza dei numeri sette e otto. Mi pare altamente probabile che qui l'autore citi i passi biblici a partire da una raccolta di *testimonia*, dal momento che dimostra di non conoscere il contesto del passo veterotestamentario. Infatti, nel passo di *Michea* «i sette pastori e gli otto morsi di uomini» (LXX: ἑπτὰ ποιμένες καὶ ὀκτὼ δήγματα ἀνθρώπων) sono coloro che Dio invierà per salvare la terra di Israele dall'invasione di Assur e tradizionalmente erano riferiti all'instaurazione del Regno di Cristo sulla terra. Poiché Assur è univocamente interpretato come figura del diavolo e dell'Anticristo, i sette pastori godevano nella esegesi patristica di una interpretazione positiva, rappresentando in generale la disfatta dell'Anticristo e specificamente i sette arcangeli che colpiranno il suo regno secondo Apc 8, 6 [60].

Un altro esempio significativo si riscontra nel *Liber de fide de apocryfis* dove si succedono ben sette citazioni veterotestamentarie, tratte tutte

[59] *Ibidem* (CSEL 18, 15, 18-25).

[60] Cfr. ad esempio Hipp., *antichr.* 57, 2 (ed. E. Norelli, 136); Vict. Poet., *in Apoc.* VIII 1 (SC 423, 86); Hier., *in Mic.* 2, 6 (CCL 76, 486).

dal medesimo libro biblico, che attestano la menzione nei testi canonici di profeti altrimenti ignoti [61]:

> *Sic et in libris Paralipomenon Natham profetam, Achiam Selonitam, uisiones Laedam, uerba Zeu fili Anani ad fidem ueri et eorum quae gesserunt auctoritatem inuenimus edicta, dicente scriptura:* et reliqui sermones Iosafat primi et nouissimi ecce scribti sunt in sermonibus Zeu fili Anani qui perscribsit in libro reges Istrahel (2 Par 20, 34), *et haec scripta in libris canonis non legimus, sed recepta a canone conprobamus; sicut et ibi ait:* et reliqui sermones Solomonis primi et nouissimi ecce scribti sunt in uerbis Nathae profetae et in uerbis Achiae Selonitae et in uisionibus Laedam, quae uidebat de Heiorobeam filio Nabat (2 Par 9, 29); *et item ibi:* et reliqui sermones Roboam primi et nouissimi nonne scripti sunt in uerbis Sameae profetae et Edom uidentis et omnes actus eius? (2 Par 12, 15) *et item ibi:* et reliqui sermones Abdiae et actus eius et uerba eius scribta sunt in libro Edom profetae (2 Par 13, 22); *et item ibi:* et reliqui sermones Amessiae primi et nouissimi nonne ecce scripti sunt in libro dierum regum Iudae et Istrahel? (2 Par 25, 26) *item ibi:* nonne haec scripta sunt in librum dierum regum Iuda? (2 Par 28, 26) *item ibi:* et reliqui sermones Manasse et oratio eius quam orauit ad dominum in nomine dei Istrahel ecce scribta sunt in sermonibus orationis eius et in sermonibus uidentium (2 Par 33, 18-19).

Altri esempi non mancano nei trattati di carattere esegetico. Per citare solo qualche caso, nel *Tractatus Paschae* sono raccolti cinque passi scritturistici incentrati sul tema del digiuno [62]:

> …tale tamen ieiunium non requirit (Is 58, 5), *sed, sicud scribtum est,* castificati corpore et spiritu caritatem in dilectione simplicem ex corde uero (1 Pt 1, 22) et diuites uos in operibus bonis diuinis gloriis exhibete (1 Tm 6, 18) *et, sicut profeta ait,* soluite omnem conligationem iniustitiae et respuite oblegationes inpotentium commerciorum, eripite iniuriam accipientem, iudicate pupillum, iustificate uiduam, demittite confractos in remissionem et omnem conscribtionem iniquam disrumpite, frangite panem uestrum esurientibus, aegenos et non habentes tectum inducite in domos uestras; si uideritis nudos operite et laborantes ne dispexeritis (Is 58, 6-7 + 1, 17); *sic enim scribtum est:* si dederis esurienti panem tuum

[61] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 50, 15 - 51, 7).
[62] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 5-20).

> ex animo et humiliatam satiaueris animam, orietur in tenebris lumen tuum et erit deus tuus tecum et satiaberis omnibus bonis in omnia quae desiderat anima tua (Is 58, 10-11).

Nel *Tractatus Psalmi primi* sono radunate cinque citazioni bibliche per esortare il fedele a mantenere pura l'immagine e somiglianza con Dio, rifiutando le blandizie del secolo [63]:

> *Sic denique apostolus Paulus, quid ipse uellet ostendens et quid ne fieret repugnaret, dixit:* uideo aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuum ducentem me in lege peccati (Rm 7, 23), *et alibi:* scio quia non inhabitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam mente seruio legi dei, carne autem legi peccati (Rm 7, 18. 25). *Sic et profeta de hoc loquens ait:* in montem altum ascende, qui euangelizas Sion; exalta uiribus uocem tuam qui euangelizas Hierusalem; exalta, ne timeas; dic populo huic 'omnis caro ut faenum et omnis gloria hominis ut flos faeni; aruit faenum et flos decidit, uerbum autem domini manet in aeternum' (Is 40, 9. 6. 8). *Et alibi ait:* ego stabo super speculationem meam, ut uideam et audiam, quis loquatur in me et quid respondeam in accusatione mea (Hab 2, 1); *et alibi:* audi, populus meus, qui beatificant uos seducunt uos et semitas pedum uestrorum conturbant (Is 3, 12).

Con il medesimo intento parenetico nel *Tractatus ad populum II* sono raccolti insieme quattro passi [64]:

> *…insequenter apostolus Paulus, cur peccantibus nobis deuicta uitiis caro et humanae uitae ambitio subiaceret, ostendit dicens:* non est uobis conluctatio contra carnem et sanguinem, sed aduersus principes et potestates mundi huius rectores harum tenebrarum, aduersus spiritalia nequitiae in caelestibus (Eph 6, 12); *sicut et Iohannis ait:* uidi tres spiritus inmundos tamquam tres ranas exeuntes de ore pseudoprofetae et de ore bestiae et hii sunt tres spiritus daemoniorum qui procedunt ad conturbandos reges terrae (Apc 16, 13-14), *et iterum ipse Dauid quid in nobis pugnaret ostendens ait:* domine, iniquitatem meam ego agnosco et delictum meum contra me est semper (Ps 50, 5), *et apostolus de eo loquens ait:* unde bella,

[63] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 84, 7-21).
[64] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 9-21).

> unde rixae in uobis? nonne de uoluntatibus uestris, quae militant in membris uestris? (Jac 4, 1).

In conclusione, in diversi casi, in particolare dove sono raggruppati passi scritturistici intorno a una parola-chiave, quale *Eua Mater* o il numero sette, oppure intorno a un medesimo concetto, quale l'unicità di Dio (*unus deus*), è lecito supporre che l'autore abbia sfruttato delle raccolte di passi biblici o *testimonia* derivati dalla tradizione [65]. A tale conclusione conducono, oltre ad attestazioni in altri autori antichi degli stessi gruppi di citazioni, anche la misconoscenza del contesto dei singoli versetti (vedi il caso di Mi 5, 4), il raccordo tra versetti con *item* caratteristico dei *testimonia*, la falsa attribuzione di qualche citazione e la presenza di citazioni composite [66].

3.3. Citazioni indirette, allusioni, parafrasi

Non è sempre agevole distinguere nel testo degli scritti di Würzburg i passi in cui l'autore ha inteso citare direttamente o indirettamente un versetto scritturistico da quelli in cui vi si riferisce allusivamente o in cui il riferimento biblico si rivela più o meno inconsapevole. La difficoltà è complicata dal fatto che gli scritti del *corpus* di Würzburg sono così influenzati dai concetti, dalle immagini e dalle espressioni bibliche che lo stile e la lingua ne sono inevitabilmente impregnati. Per eliminare ogni sorta di ambiguità, considero come citazioni vere e proprie tutti quei passi che l'autore presenta esplicitamente come tali, accompagnandoli con una precisa formula di introduzione; ciò non esclude che talvolta non ci si trova di fronte a citazioni letterali, bensì può capitare che anche la formula di introduzione di una citazione scritturistica preluda a un testo biblico fortemente rimaneggiato, modificato o riassunto liberamente da parte dell'autore. A parte questa categoria, distinguo altri tre generi di riferimenti: le citazioni indirette o semicitazioni, le allusioni *ad*

[65] Nelle antiche raccolte di *testimonia* il raggruppamento di testi dipende, oltre che dalla presenza di certi temi quali la Passione di Cristo e l'incredulità dei giudei, anche dalla ricorrenza di un termine di particolare pregnanza, quali ad esempio «pietra, roccia, legno, bastone» (λίθος, πέτρα, ξύλον, ῥάβδος), cfr. Daniélou 1966, 9-11.

[66] Cfr. Prigent 1961, 28.

sensum, le parafrasi o formule di patina scritturistica che non corrispondono a un preciso passo biblico.

3.3.1. *Citazioni indirette o semicitazioni*

Negli scritti di Würzburg capita spesso di imbattersi in citazioni scritturistiche, riportate letteralmente ma non introdotte da alcuna formula che le individui specificamente come tali.

Numerosi casi si riscontrano nel *Liber apologeticus*, lo scritto più lungo della raccolta e quello nel quale più frequente è il ricorso alle citazioni della Scrittura. Ad esempio, dopo avere riportato una lunga citazione di Dn 7, 2-7, l'autore spiega che il cuore di coloro che non intendono correttamente le parole del profeta sarà dato in pasto alle bestie e le loro carni divorate, parole cui seguono la descrizione degli uomini iniqui di Rm 1, 21-23, riportata letteralmente e introdotta solo da *enim*, e quindi una breve citazione di 1 Pt 1, 14, collegata alle precedenti da un semplice *et*[67]. Similmente, una volta riassunte e condannate tutte le eresie, l'autore afferma di poter confutare queste dottrine eretiche con la testimonianza delle Scritture a cui dichiara di attenersi, e conclude con le parole di Paolo di 2 Cor 3, 5[68]. In diversi passi della medesima apologia la descrizione degli eretici e la contrapposta posizione dell'autore e dei suoi sono descritte con citazioni scritturistiche, spesso introdotte da formule esplicite, ma non di rado riportate anche indirettamente e precedute solo da *illi* / *hi* e da *nos* / *nobis autem*[69].

[67] *Lib. apol.* (CSEL 18, 9, 16-25): *Et ideo, qui ista cognoscentes quid esset quos legerent, non intellexerunt recte, cor eorum datum est bestiae et carnes deuorabuntur eorum;* euanuerunt *enim* in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum et dicentes se esse sapientes stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadripedum et serpentium (Rm 1, 21-23) *et* configurantes se prioribus ignorantiae uitae desideriis (1 Pt 1, 14) *in ea quae non intellegunt inciderunt*.

[68] *Lib. apol.* (CSEL 18, 18-21): *...quorum dogmata omnia diuinorum testimoniorum apud nos luce dissoluimus,* non quod sufficientes simus cogitare aliquid nobis tamquam ex nobis ipsis, sed sufficientia nostra ex deo est (2 Cor 3, 5).

[69] Cfr. ad esempio *lib. apol.* (CSEL 18, 7, 19-21): *Qui autem* negat Iesum Christum in carnem uenisse, hic antechristus est (1 Jo 2, 22) *et* perditio eius non indormiet (2 Pt 2, 3); *ibidem* (CSEL 18, 31, 24-28): *Hi sunt enim* in quibus deus saeculi huius excaecauit sensus infidelium, ut non resplendeat in illis inluminatio euuangelii gloriae Christi qui est imago dei (2 Cor 4, 4), *et* ueniat super eum omnis ira domini (1 Th 2, 16), *qui hoc aut scribit in titulis aut confitetur aut credit*; *ibidem* (CSEL 18, 17, 20-25): *nos autem respicientes in Abraham patrem nostrum et in Sarram parturientem, nos eclesia matre editi et sapientia obstetricante producti tendimus* ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem

Per gli altri scritti della raccolta priscillianista ricordo solo alcuni altri esempi in cui citazioni letterali sono riportate indirettamente. Nel *Liber de fide de apocryfis* troviamo citato senza alcuna introduzione il versetto di Rm 11, 16, punto cardine del ragionamento che l'autore va conducendo in difesa degli apocrifi [70]. Vi sono poi, ad esempio, le citazioni indirette di 1 Jo 5, 19 e di 1 Cor 7, 25 nel *Tractatus Paschae*, di Rm 5, 8 + Mt 8, 17 e di 1 Cor 9, 9 nel *Tractatus Exodi*, di Jo 14, 2 + 1 Tm 2, 4 nel *Tractatus ad populum II* [71].

Segnalo anche alcuni casi in cui una citazione letterale riportata indirettamente è stata tralasciata dall'editore; si tratta delle seguenti citazioni:

Lib. apol. (CSEL 18, 19, 2): Gn 3, 20
Lib. apol. (CSEL 18, 19, 23): 1 Cor 2, 13
Lib. apol. (CSEL 18, 32, 3-4): Rm 9, 5
Tract. Paschae (CSEL 18, 59, 10-12): Is 1, 17
Tract. Exodi (CSEL 18, 80, 23): 1 Cor 11, 32

Come si può agevolmente notare da questi pochi esempi riportati, in quasi tutti i casi in cui le citazioni sono riportate indirettamente, si tratta di passi desunti dal NT, mentre le citazioni veterotestamentarie sono sempre rese riconoscibili da esplicite formule di introduzione specifiche. Ciò sta probabilmente a dimostrare che l'autore si rivolgeva a un pubblico che aveva maggiore dimestichezza e familiarità con il testo neotestamentario, al punto da poterlo individuare e riconoscere agevolmente anche senza precise indicazioni.

3.3.2. *Allusioni* ad sensum

Si tratta di passi in cui versetti biblici, concetti o singole espressioni, la cui origine scritturistica è individuabile con una certa facilità, sono

corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionem filii dei in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi (Eph 4, 12-13).

[70] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 48, 19-20): *Scribtura dei res solida, res uera est nec ab homine electa, sed homini de deo tradita, cuius* si dilibatio sancta est et massa sancta est (Rm 11, 16).

[71] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 57, 16-17; 60, 15); *tract. Exodi* (CSEL 18, 75, 13-15; 79, 16); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 99, 1-4).

riportati più o meno liberamente e adattati al contesto che l'autore va conducendo.

Dei numerosissimi casi di allusione a versetti scritturistici che si potrebbero addurre a esempio nella fitta trama biblica sottesa agli scritti della raccolta di Würzburg, distinguo tre casi: una prima categoria di allusioni, che l'editore Schepss segnala nell'apparato biblico come citazioni scritturistiche vere e proprie, è resa particolarmente evidente dalla ricorrenza, talvolta anche nell'ambito del medesimo contesto, della citazione letterale; per la seconda categoria è possibile individuare un riferimento più consono rispetto a quello proposto da Schepss; vi sono, infine, altri casi di allusioni non indicate nell'apparato biblico dell'edizione[72].

3.3.2.a. Per quanto riguarda il primo caso, in conclusione al *Tractatus Genesis* l'autore descrive i progressi che compie il fedele secondo i giorni della settimana della creazione: nell'ultimo giorno egli è giunto ad affrancarsi dai legami del secolo e riposa in Cristo; ciò è stato reso possibile poiché, tra l'altro, egli «ara nella speranza e raccoglie i frutti della sua fede» (*sicque arans in spe, fidei suae fructus colligens*), con chiara allusione al passo di 1 Cor 9, 10[73]. La citazione esplicita si trova nel *Liber apologeticus*: *Sicut et apostolus ait:* …quoniam qui arat, in spe debet arare et triturans spei suae fructum percipere[74]. Alla citazione di Rm 1, 20 circa la possibilità di conoscere le realtà invisibili tramite il creato, versetto riferito letteralmente nel *Liber apologeticus* (*sicut scribtum est:* inuisibilia dei a creatura mundi per ea quae facta sunt posse cognosci), si allude sia nel *Tractatus Genesis* (*per ea quae uidentur spiritalium intellectuum in nobis gesta demonstret*) sia nel *Tractatus ad populum II* (*uisibilibus inuisibilia demonstrans*)[75].

Al versetto di Jo 14, 2: *in domo patris mei mansiones multae sunt*[76] si al-

[72] Vaccari (1958, 3-16) sottolinea come nelle edizioni di testi patristici, sia antiche sia moderne, capita, non così raramente come si crederebbe, che le indicazioni scritturistiche non siano esatte né accurate, circostanza che comporta significative omissioni e conduce a false conclusioni; egli ne propone qualche esempio e aggiunge un elenco di passi di autori latini in cui corregge la citazione non o male identificata.

[73] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 23).

[74] *Lib. apol.* (CSEL 18, 13, 18-20).

[75] *Lib. apol.* (CSEL 18, 29, 2-3); *tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 7-8); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 94, 5).

[76] Sabatier 3, 457.

lude due volte nella raccolta priscillianista; nel *Liber ad Damasum* il passo *multis mansionibus apud deum patrem positis* è segnalato correttamente come allusione, mentre nel *Tractatus ad populum II*: *quamuis diuersae mansiones sint apud deum patrem nostrum* è considerato dall'editore una citazione [77]. Nel *Tractatus Psalmi primi* l'autore illustra il compito del fedele una volta cancellata la nube dei peccati e restaurata in sé l'immagine del corpo di Cristo [78]; l'espressione *peccatorum nube detersa* è una taciuta allusione a Is 44, 22: *deleui uelut nubem iniquitates tuas* [79].

In alcuni casi mi sembra si possano proporre per la citazione dei trattati alcuni riferimenti più consoni rispetto a quelli segnalati da Schepss, ripresi anche dall'edizione di Conti. Nel *Liber apologeticus* si parla di coloro che hanno meritato il dono della profezia, dai quali ha origine la genealogia di Cristo nella carne (*ex quibus Christus secundum carnem*) [80]; Schepss propone un'allusione a Mc 13, 27 dove, tuttavia, si parla degli eletti che saranno radunati da ogni dove nel giorno del ritorno del Figlio dell'uomo. È, invece, più appropriato al contesto il riferimento a Rm 9, 5, dove sono citati i patriarchi «dai quali proviene Cristo secondo la carne» (*ex quibus Christus secundum carnem*) [81]. Nel *Tractatus Psalmi primi* la citazione *Omnes enim corpus Christi sumus et membra ex parte* [82] presenta una maggiore vicinanza con 1 Cor 12, 27 (*Vos autem estis corpus Christi et membra ex parte*) che non con 1 Cor 6, 15 (*nescitis quoniam corpora uestra membra Christi sunt?*) [83]. Fuorviante è il riferimento a Act 7, 24, accanto a Ex 12, 27, per l'espressione: *percusso Aegypto.* Questo concetto della punizione e del soggiogamento dell'Egitto, simbolo del mondo, ricorre più volte nei trattati [84]; esso deriva dal libro di *Esodo* dove a partire da Ex 3, 20 il Signore preannuncia a più riprese che stenderà la mano e colpirà

[77] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 36, 5); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 99, 2).

[78] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 82, 16).

[79] *VL* 12. *Esaias*, 1053.

[80] *Lib. apol.* (CSEL 18, 32, 3). Ancora in *lib. apol.* (CSEL 18, 16, 8-9) la frase *nobis diuina sapientia omni auro et argento et pretiosior lapide pretioso est* è una diretta allusione a Prv 3, 13-15.

[81] Sabatier 3, 627.

[82] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 83, 11).

[83] Sabatier 3, 704; 675.

[84] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 63, 2) e *tract. Exodi* (CSEL 18, 72, 22); cfr. anche *tract. Exodi* (CSEL 18, 78, 2): *deuicto Aegypto*; *ibidem* (CSEL 18, 78, 18): *in uincendo Aegypto*; *tract. ad populum II* (CSEL 18, 101, 14 e 102, 4): *subiugato Aegypto*.

l'Egitto, fino al compimento in Ex 12, 29 con la morte dei primogeniti degli Egiziani e in Ex 14, 27 quando il loro esercito viene travolto in mezzo al Mar Rosso. In Act 7, 24 si legge, invece, *percusso Aegyptio*, con un preciso richiamo all'episodio di Mosè che colpì a morte un egiziano, narrato in Ex 2, 12 [85].

Elenco, infine, alcune allusioni sfuggite all'editore Schepss [86]:

Lib. apol. (CSEL 18, 9, 17): cfr. Act 8, 30
Lib. apol. (CSEL 18, 9, 18): cfr. Dt 32, 42
Lib. apol. (CSEL 18, 23, 5): cfr. Apc 2, 2. 15
Lib. apol. (CSEL 18, 23, 8): cfr. Mt 3, 7
Lib. apol. (CSEL 18, 24, 12): cfr. 1 Cor 10, 4
Lib. apol. (CSEL 18, 24, 12): cfr. 1 Pt 2, 6
Lib. apol. (CSEL 18, 24, 13): cfr. 1 Tm 2, 5
Lib. apol. (CSEL 18, 29, 6): cfr. Jud 1, 8
Lib. apol. (CSEL 18, 29, 6): cfr. 1 Th 5, 20
Lib. apol. (CSEL 18, 29, 7): cfr. Lc 20, 27
Lib. ad Dam. (CSEL 18, 10-11): cfr. Eph 4, 6
Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 45, 5): cfr. Gn 5, 24
Lib. de fide de apocr. (CSEL 18, 54, 21-22): cfr. Is 8, 19
Tract. Paschae (CSEL 18, 57, 3): cfr. 1 Cor 11, 14
Tract. Paschae (CSEL 18, 59, 2-3): cfr. Is 58, 4
Tract. Paschae (CSEL 18, 60, 4-6): cfr. Col 2, 14
Tract. Paschae (CSEL 18, 60, 11): cfr. Mt 4, 2; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-2
Tract. Paschae (CSEL 18, 60, 18): cfr. Ex 24, 18; 34, 28; Dt 9, 9. 18
Tract. Paschae (CSEL 18, 61, 4-6): cfr. Jos 3, 15-17
Tract. Paschae (CSEL 18, 61, 13): cfr. Mt 5, 17
Tract. Genesis (CSEL 18, 63, 1): cfr. Act 7, 22
Tract. Genesis (CSEL 18, 65, 4-5): cfr. Ps 103, 2
Tract. Genesis (CSEL 18, 65, 5): cfr. Ps 32, 6
Tract. Exodi (CSEL 18, 70, 13): cfr. Gal 4, 10
Tract. Exodi (CSEL 18, 70, 20): cfr. Eph 4, 23
Tract. Exodi (CSEL 18, 70, 20 - 71, 1): cfr. Gal 5, 19

[85] Da notare che nell'*index nominum et rerum* (p. 174) Schepss scrive: = *Aegyptius?*

[86] Per identificare le allusioni bibliche mi baso sulle indicazioni formulate dal *Vetus Latina* Institut di Beuron, elencate da Frede 1971, 88-89.

Tract. Exodi (CSEL 18, 73, 24): cfr. Phil 3, 21
Tract. Exodi (CSEL 18, 74, 8-9): cfr. Phil 2, 6-7
Tract. Exodi (CSEL 18, 74, 12): cfr. Jo 1, 14
Tract. Exodi (CSEL 18, 74, 22): cfr. Is 7, 14
Tract. Exodi (CSEL 18, 77, 21-22): cfr. Ex 12, 23
Tract. Exodi (CSEL 18, 79, 11): cfr. 2 Cor 5, 1
Tract. Exodi (CSEL 18, 79, 24): cfr. 1 Pt 1, 19
Tract. Exodi (CSEL 18, 80, 10): cfr. Ex 12, 42
Tract. Exodi (CSEL 18, 80, 13): cfr. Ex 12, 4
Tract. Psalmi tertii (CSEL 18, 86, 5-6): cfr. 2 Rg 15, 14
Tract. Psalmi tertii (CSEL 18, 87, 3-4): cfr. 2 Cor 4, 16
Tract. Psalmi tertii (CSEL 18, 88, 19): cfr. 2 Rg 3, 3
Tract. ad populum II (CSEL 18, 94, 25): cfr. 1 Cor 11, 14
Tract. ad populum II (CSEL 18, 97, 16-17)[87]: cfr. Rm 12, 2
Benedictio super fideles (CSEL 18, 104, 9): cfr. Hbr 12, 9
Benedictio super fideles (CSEL 18, 104, 10): cfr. Jo 15, 15-16
Benedictio super fideles (CSEL 18, 104, 10): cfr. Jac 4, 8
Benedictio super fideles (CSEL 18, 104, 11): cfr. Sap 7, 23
Benedictio super fideles (CSEL 18, 105, 2): cfr. Ps 103, 8

3.3.2.b. Sono presenti negli scritti della raccolta priscillianista diversi concetti o espressioni di origine biblica, in particolar modo paolina, per i quali non sempre è conveniente individuare un preciso riferimento scritturistico. Come per tutti gli antichi scrittori cristiani, capita spesso, infatti, che un pensiero o un concetto vengano formulati con parole e espressioni di chiara derivazione biblica, ma il risultato è tale che non è possibile determinare quale sia l'esatto versetto biblico; a ciò si aggiunge il fatto che in molti casi si tratta di termini e espressioni che ricorrono in diversi versetti biblici, per cui riesce difficile individuare precisamente se l'autore avesse in mente un passo biblico piuttosto che un altro.

Un esempio evidente è fornito dal tema paolino secondo il quale il corpo dell'uomo deve essere purificato e farsi tempio del Signore, in

[87] Questo passo è un esempio della predilezione di Schepss per l'accumulo di citazioni; egli, seguito sempre da Conti (2010, 150), elenca qui: 1 Cor 1, 8. 28; Gal 2, 18; Ps 59, 1, mentre l'allusione più indicata mi pare Rm 12, 2 (Sabatier 3, 640): *Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in nouitate sensus uestri: ut probetis uos quae fit uoluntas dei, quod bonum et beneplacitum et quod perfectum.*

quanto l'uomo è testimone dell'immagine di Dio, un tema assai frequente negli scritti priscillianisti. Accanto a espressioni che richiamano direttamente un passo biblico, come è il caso del *Tractatus Psalmi primi* con la citazione esplicita, anche se non letterale di 1 Cor 3, 16: *dicente Paulo:* templum dei estis et deus habitat in uobis [88], vi sono altri esempi in cui il testo scritturistico fornisce solamente l'ispirazione che sta alla base di uno sviluppo anche più ampio. Ad esempio, quando nel *Tractatus Exodi* si afferma: *diuinum habitat in nobis* [89], è chiara l'origine paolina dell'immagine; mi pare, dunque, superfluo accumulare in apparato molteplici citazioni paoline: Rm 8, 9; 2 Tm 1, 14 *et alibi*, in quanto l'immagine è trasversale all'epistolario di Paolo e molti altri sono i riferimenti che si potrebbero aggiungere [90]; lo stesso dicasi per il *Liber apologeticus* dove si legge: *Christus... templum suum esse nos dixit*, e il *Tractatus Genesis*: *(homo) in corpore templum fieret domini*, passi in cui Schepss segnala: 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor 6, 16 [91]. Il tema dell'inabitazione divina nell'uomo, infatti, si riscontra anche altrove, negli scritti priscilliansiti. Ad esempio, si legge in *Liber apologeticus: tabernaculum Christi dei et templum quod est in nobis*, e in *Tractatus Psalmi primi: hominem Christi agnoscamus habitaculum, dignum tali habitatori domicilium praeparemus…*; *scimus quoniam templum dei sumus et deus habitat in nobis* [92]. E che tale tema sia lo sviluppo di un'immagine di origine neotestamentaria, per la quale non è necessario affastellare tante citazioni, è testimoniato anche da un passo del *Tractatus Psalmi primi* dove la citazione di 1 Cor 3, 16-17 serve a confermare tale concetto; la citazione è, infatti, preceduta dalla frase: *Christi dei templum... et saluatoris dignum inuenietur habitaculum, dicente Paulo...* [93].

Analogo è il discorso circa l'espressione *diuinum genus*, che più volte

[88] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 83, 4). Per questa particolare citazione di 1 Cor 3, 16 cfr. *infra* 4.2.2. Il tema è presente anche in 1 Cor 3, 17; 6, 19; 2 Cor 6, 16; Eph 2, 20-22; e è sottesa in Mt 16, 18 e 1 Pt 2, 4-5. Sull'analogia paolina dell'inabitazione divina, che assomma in sé da un lato la spiritualità giudaica del tempo e dall'altro la reinterpretazione cristologia operata in ambito cristiano anche in virtù dell'apporto della religiosità e della filosofia pagana, cfr. Azzali Bernardelli 2001, 45-170.

[89] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 76, 3).

[90] Cfr. ad esempio: Eph 3, 17: *Christum habitare in cordibus uestris*; Rm 8, 10: *si autem Christus in uobis est*; Col 3, 16: *uerbum Christi habitet in uobis*.

[91] *Lib. apol.* (CSEL 18, 21, 12); *tract. Genesis* (CSEL 18, 66, 2).

[92] *Lib. apol.* (CSEL 18, 24, 9); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 82, 18. 19; 83, 6-7).

[93] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 83, 3).

ricorre nei *Tractatus Exodi* e *ad populum II*[94], ad indicare la parte divina dell'uomo, quella rappresentata dall'anima. Tale formulazione rinvia al noto passo neotestamentario di Act 17, 28 con la citazione di Arato, come segnalato in apparato da Schepss, senza tuttavia esserne una ripresa precisa[95]; inoltre, lo sviluppo dell'argomentazione priscillianista fa presupporre che il testo lucano abbia costituito eventualmente solo uno spunto per la più ampia e elaborata riflessione sulla dicotomia antropologica anima-corpo.

Verso la fine del *Tractatus Exodi* si descrive l'effetto del battesimo sul catecumeno ricorrendo a una serie di immagini bibliche: camminando nella novità della vita e non più nella vecchiaia della lettera (cfr. Rm 7, 6), il suo corpo non è più *terra saeculi, sed domus dei, nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi*[96]. Schepss segnala solamente per la seconda parte un'allusione a 1 Cor 6, 13 (*corpus autem non fornicationi, sed Domino*)[97], che tuttavia si addice solo parzialmente all'espressione. Mi pare, invece, che qui si possa riscontrare l'intreccio di motivi paolini e veterotestamentari, in particolare dalla *Genesi.* Da un lato troviamo, infatti, l'immagine paolina, appena ricordata, del corpo purificato dell'uomo che, abbandonati gli impulsi carnali, si fa casa e tempio di Dio, dall'altro un richiamo alla terra e al fango da cui è stato plasmato l'uomo a immagine e somiglianza di Dio Cristo (Gn 1, 26-27; 2, 7), ripreso ancora da Paolo in 1 Cor 15, 44-49.

Altro tema paolino è quello secondo cui l'intera Scrittura è stata composta avendo come finalità l'uomo, sia per correggere le sue azioni sia per rafforzare la sua fede. Numerosi sono i passi del *corpus* priscillianista in cui riscontriamo questo tema con allusioni più o meno precise ai passi di Rm 15, 4; 1 Cor 9, 10; 10, 6; 10, 11[98]. Ma anche in altri passi il

[94] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 73, 7); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 16; 98, 16).

[95] Puech (1912, 201) sottolinea che non si tratta di una citazione letterale, che comunque non spiega l'insistenza con cui la formula ritorna nel linguaggio dell'autore priscillianista; cfr. Sfameni 1987, 197.

[96] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 79, 25-28).

[97] Sabatier 3, 675.

[98] *Lib. apol.* (CSEL 18, 12, 19-21): *Quae tamen omnia* scrutantes scripturas (cfr. Jo 5, 39), *beatissimi sacerdotes, scimus quia* propter nos scripta sunt (1 Cor 9, 10); *tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 8-10): …per ea quae uidentur spiritalium intellectuum (cfr. Rm 1, 20) *in nobis gesta demonstret.* Omnia enim quae uel facta uel scribta sunt, ad correctionem (cfr. 1 Cor 10, 11) *labentium hominum et ad credentium fidem dicta monstrantur*; *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 86, 13): *Omnia enim* in figura gesta *apostolus adseuerat et* nostri typum (cfr. 1 Cor 10, 6)

tema riaffiora come, tralasciando gli esempi più banali [99], nel caso del *Tractatus ad populum II* dove si legge: *omne quod scribtum est de se scribtum esse cognosceret* [100], che Schepss segnala come citazione di Lc 22, 37 (*hoc quod scriptum est, oportet impleri in me… etenim ea, quae sunt de me, finem habent*) [101]. Ma il versetto lucano si riferisce a un preciso passo profetico (Is 53, 12) di cui Gesù rivela imminente il compimento nella sua persona; invece, il contesto del nostro passo è completamente diverso: il soggetto è il fedele che deve comprendere che il complesso delle Scritture si rivolge direttamente a lui, affinché apprenda a camminare nella nuova vita abbandonando tutto ciò che è legato al secolo [102]. Si tratta perciò del tema paolino sopra enunciato che compare qui in terza persona rispetto alla prima persona plurale di Rm e 1 Cor.

Ancora di origine paolina sono le ammonizioni rivolte al fedele che, una volta ricevuto il battesimo, è invitato a respingere le cause infruttuose e inutili del mondo e a lasciarsi alle spalle la vita viziosa che conduceva in precedenza. Ad esempio, nel *Tractatus Exodi* si legge: … *captiosas mundi et inutiles respuat quaestiones* [103], espressione che riprende letteralmente un passo del *De trinitate* di Ilario a cui l'autore si ispira

anteacta monstrare; *ibidem* (CSEL 18, 88, 21): *Quae omnia* ad nostram formam (cfr. 1 Cor 10, 6) *arbitror esse referenda nobisque contraria, quae a nobis generantur, existere*; *tract. ad populum II* (CSEL 18, 92, 14): *…qui omne, quod profeta in persecutione sustinuit et Christus deus in passionem suam uicit*, ad doctrinam nostram scribta esse (Rm 15, 4) cognouerit…; *ibidem* (CSEL 18, 94, 3): Omnia enim, quae uel gesta uel scribta sunt (cfr. 1 Cor 10, 11), *ideo sic scribta sunt, ut dei sensus* uisibilibus inuisibilia demonstrans (cfr. Rm 1, 20) *aptissimo ad humanam intellegentiam sermone loqueretur…*

[99] Cfr. ad esempio *tract. Exodi* (CSEL 18, 72, 3-4): *Intellegere nos deus uoluit in nobis…*; *tract. ad populum II* (CSEL 18, 97, 26-27): *…ut scribturarum dispositio ad intellegentiam nostram factorum exemplis tamquam incorruptis testimoniis uteretur…*; *ibidem* (CSEL 18, 101, 1-6): *…ut profeticus sermo semel loquens et duo praedicans exultationem saluati hominis in Christo et gloriam Christi in homine triumfantis uelut germanum insigne circumferens ad doctrinam nostrae eruditionis aperiret, ut, dum, sanctorum gesta cognoscimus, triumphum bonae uitae absoluta dictorum dispensatione teneamus*.

[100] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 94, 11).

[101] Sabatier 3, 364.

[102] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 94, 6-15): *…omnisque homo qui deum uellet, quidquid in electione populi patriae profetarum loco tempore die mense oblectatione certamine acceptabile in scribturis deo cerneret, si se per ea quae sunt per deum prouisa disponens ad opinionem religiosae intellegentiae profecisset, omne quod scribtum est de se scribtum esse cognosceret et* ambulans in nouitate uitae (Rm 6, 4) *siue quid potestatibus daretur aut regibus, unicum hoc profeticis uocibus adpraehenderet quod quidquid amicum saeculo est Christo inuenitur inimicum…*

[103] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 75, 19); Hil., *trin*. I 13 (CCL 63, 13). L'editore di Ilario segnala un'allusione a due versetti paolini: Tt 3, 9; 2 Tm 2, 23.

anche in altri passi del presente scritto; in questo caso, dunque, l'immagine paolina (cfr. Tt 3, 9; 2 Tm 2, 23; 1 Tm 1, 4; 4, 7) è filtrata attraverso il modello ilariano. Anche l'espressione del *Liber apologeticus: cum uicti delictis ambulabamus in uitia* rivela una chiara ispirazione paolina [104].

L'immagine delle tenebre, che avvolgono l'uomo immerso nel peccato opposte alla luce che rischiara il cammino di colui che ha abbracciato la fede abbandonando le oscurità, è un tema che pervade l'intera Scrittura e si riscontra frequentemente nel *corpus* priscillianista fin dalle righe iniziali della prima apologia [105].

Un tema che si ripete con grande frequenza sia nell'AT sia nel NT riguarda le immagini sulla rottura dei legami con il mondo o lo scioglimento dal giogo della schiavitù [106], che ricorrono nel *Tractatus ad populum II: disruptis saeculi uinculis; seruitutis iugum soluens* [107].

Nel *corpus* priscillianista vi sono anche esempi di espressioni di origine biblica divenute oramai patrimonio consueto del vocabolario cristiano, come ad esempio, nel *Liber apologeticus* quando, nell'ambito della polemica contro l'idolatria pagana, sono condannati coloro che venerano gli astri, gli dei pagani e *omnis militia caeli* [108], oppure nel *Tractatus Psalmi tertii* dove l'autore esorta i fedeli a rivolgere la mente alla conoscenza della verità e dei misteri dei precetti celesti, e a provvedere alla salvezza dell'anima *dum tempus sufficit* [109]. In quest'ultimo caso è chiaro che l'omileta intende sollecitare il suo pubblico a una reale conversione prospettando la vicinanza della fine dei tempi; in questo senso è fuorviante il

[104] *Lib. apol.* (CSEL 18, 19, 24). Schepss segnala Eph 2, 1. 5 e Col 2, 13.

[105] *Lib. apol.* (CSEL 18, 4, 3): *constituti in fidei luce nulla tenebrosae conuersationis secreta sectemur;* Schepss segnala per questo passo un'allusione a Is 9, 2. Cfr. anche *lib. apol.* (CSEL 18, 15, 4): *ut intellegentes tenebras desideremus lucem domini*; *ibidem* (CSEL 18, 18, 18): *ambulantes in tenebris*; *ibidem* (CSEL 18, 18, 29): *tenebrosae uitae unita cognatio*; *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 35, 1): *sordentes saecularium actuum tenebras respuentes*; *tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 4): *ignorantiae tenebris inuoluti; et alibi.*

[106] Cfr. ad esempio Ps 2, 3; Jr 2, 20; 5, 5; 30, 8; inoltre, sullo spezzare le catene cfr. Jdc 15, 14; 16, 9; 16, 12; Ps 106, 14; 115, 7; Is 52, 2; Na 1, 13; Act 16, 26; sul liberare dal giogo cfr. Gn 27, 4; 1 Mcc 8, 18; 13, 41; Os 11, 4; Is 9, 4; 10, 27; 14, 25; Jr 28, 2. 4. 11.

[107] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 1; 98, 19). Nel primo passo Schepss segnala una citazione di Ps 2, 3, nel secondo di Gal 5, 1. Per quest'ultimo, se proprio si vuole cercare una citazione precisa, mi pare più opportuno trovarla in 2 Cor 6, 14 (*nolite iugum ducere*) dal momento che immediatamente segue una esplicita citazione di 2 Cor 6, 14-15.

[108] *Lib. apol.* (CSEL 18, 14, 16). Cfr. ad esempio, oltre a 4 Rg 21, 5; 23, 4; 23, 5, anche Dt 17, 3; 2 Par 33, 3; Is 24, 21; 34, 4 et al.; Jr 8, 2; 19, 13 et al.; Act 7, 42; Lc 2, 13.

[109] *Tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 87, 15).

riferimento proposto da Schepss con il passo di 1 Pt 4, 3, dove si afferma che è oramai finito il tempo trascorso a soddisfare le passioni del paganesimo (*Sufficit enim uobis praeteritum tempus ad uoluntatem hominum consummatum*...) [110]. Appare, invece, maggiormente consono prospettare un'allusione a Gal 6, 10 dove si esortano i fedeli a compiere il bene *dum tempus habemus* in modo da coglierne a suo tempo il frutto. Un analogo discorso vale anche per il *Tractatus ad populum II* dove si afferma che la pena per i peccatori durerà *usque ad finem* [111]; il riferimento di Schepss a 1 Cor 1, 8 si limita alla corrispondenza letterale dell'espressione *usque ad finem*, essendo il contesto paolino completamente diverso [112]. La formula *usque ad* / *in finem* si trova frequentissima nella Scrittura, soprattutto nell'AT [113] al punto da rendere superfluo un riferimento preciso.

3.3.3. *Parafrasi*

In questa categoria contemplo alcune frasi, introdotte da formule esplicite di citazioni scritturistiche, che sono il frutto di una combinazione, talvolta disordinata, di più passi dall'alone scritturistico che, tuttavia, non corrispondono letteralmente ad alcun testo canonico a noi noto e non sono altrimenti attestati. Tali casi ci pongono di fronte al dubbio se si tratti di testi non canonici a noi non pervenuti, di citazioni canoniche rese irriconoscibili nell'antica versione latina corrotta o piuttosto di riadattamenti, se non addirittura di vere e proprie falsificazioni, di passi biblici a opera dell'autore priscillianista.

Un caso emblematico è un passo citato nel *Tractatus Exodi*: *sic in nobis perfecti* [114] *boni gloria sit, si castificatio corporis fructu diuinae excolitur*

[110] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 152-153.

[111] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 97, 17).

[112] 1 Cor 1, 6-8 (Sabatier 3, 658): …*sicut testimonium Christi confirmatum est in uobis: ita ut non indigeatis in nulla gratia expectantes reuelationem Domini nostri Jesu Christi, qui et confirmauit uos usque in finem sine crimine, in aduentum Domini nostri Jesu Christi*.

[113] Cfr. ad esempio Dt 11, 12; 13, 7; Ps 15, 10; 37, 7; 45, 10; Ecl 3, 4; Jb 18, 2; 34, 36; Sap 8, 1; Sir 10, 16; Am 1, 11; 8, 7; Hab 1, 4; Is 13, 20; 57, 16; Dn 7, 26; 4 Esr 12, 6; Mt 24, 13; 2 Cor 1, 13; 1 Th 2, 16; Hbr 3, 6; 3, 14; 6, 11; Apc 2, 26.

[114] Il ms. riporta *perfectio*, lezione accolta in modo dubitativo da Schepss (cfr. apparato *ad loc.*) e messa a testo anche da Conti (2010, 120); vista l'analogia con il *tract. ad populum II* mi pare opportuno emendare in *perfecti boni;* non si riscontra, infatti, nella raccolta l'uso del sostantivo *perfectio*, mentre è frequentemente attestato l'uso dell'aggettivo *perfectus* in questo stesso trattato, cfr. *tract. Exodi* (CSEL 18, 72, 12): *perfectus homo*; *ibidem* (CSEL 18, 75, 10): *perfecti operis*; *ibidem* (CSEL 18, 77, 12): *perfecti hominis*; cfr. anche *tract. Genesis* (CSEL

uoluntatis, ripreso nel *Tractatus ad populum II* dove è presentato con una esplicita formula di introduzione: *quoniam haec perfecti boni gloria est, si, sicut scribtum est, castificatio corporis pretio excolitur uoluntatis* [115]. Nel complesso della raccolta è molto frequente il ricorso al termine *castificatio* [116], che ci riporta alle antiche traduzioni latine della Scrittura; il termine è, infatti, proprio del latino della *Vetus* nel senso di «purificazione, santificazione», che traduce il greco ἁγιασμός, sostituito nella Vulgata con *sanctificatio*.

Nel caso del *Tractatus Exodi* l'espressione non è introdotta dall'autore come citazione esplicita, mentre è seguita da due esplicite citazioni paoline: 2 Cor 5, 17 e 1 Cor 15, 49. L'autore, commentando le prescrizioni di Ex 12, conduce un ragionamento sulla diversità dei due Testamenti, ma contemporaneamente sulla loro corrispondenza e unità: l'AT con l'immolazione della pecora richiede la purificazione del corpo, il NT con il sacrificio di Cristo serve a istruzione dell'anima; i due Testamenti sono congiunti in un'unità nella quale si rappresenta l'uomo perfetto secondo il corpo e secondo lo spirito, così come fu Cristo nella carne. La seconda parte del passo ricalca da vicino il concetto espresso in Hbr 10, 10: *in qua uoluntate sanctificati sumus per oblationem corporis* (v.l. *sanguinis*) *Christi Iesu in semel*, e in parte anche in 1 Th 4, 3: *haec est enim uoluntas dei, sanctificatio uestra* (cfr. anche Rm 6, 22: *Nunc uero liberati a peccato… habetis fructum uestrum in sanctificationem*) [117]. Per la prima parte del passo ci si può richiamare parzialmente a Rm 2, 7 (*his quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus vitam aeternam*) e a Rm 2, 10 (*gloria autem et honor et pax omni operanti bonum*) [118].

18, 67, 24): *perfectae septimanae*; *tract. ad populum II* (CSEL 18, 101, 15): *perfectae ueritatis*; *lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 55, 10): *perfecta gloria.*

[115] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 72, 15-17); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 95, 22-24).

[116] Nel *tract. Exodi* è particolarmente frequente il concetto della *castificatio corporis*, cfr. *tract. Exodi* (CSEL 18, 71, 7): *castificationem terrenae carnis et spiritus*; *ibidem* (CSEL 18, 72, 13): *castificandi corporis*; *ibidem* (CSEL 18, 72, 16): *castificatio corporis*; *ibidem* (CSEL 18, 77, 5): *castificans... opus carnis*; *ibidem* (CSEL 18, 98, 7): *corporis et spiritus castificatione suscepta*. Cfr. anche ricorrenza del v. di 1 Pt 1, 22: *castificate animas uestras*, in *lib. apol.* (CSEL 18, 4, 16); *tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 25; 59, 6); *tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 8); *tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 2); *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 85, 5); *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 7).

[117] *VL* 25/2. *Epistula ad Hebraeos*, 1450-1451; *VL* 25/1. *Epistula ad Thessalonicenses I*, 222-223. Sabatier 3, 615.

[118] Sabatier 3, 610.

Nel *Tractatus ad populum II*, dove la seconda parte del passo è considerato una citazione esplicita, il testo presenta una variazione, leggendo *pretio uoluntatis* in luogo di *fructu diuinae uoluntatis*, e anche il contesto è diverso. L'autore comincia il commento del *Salmo* 59 a partire dal titolo, posto a edificazione di coloro che si sono convertiti; vi si descrive l'esultanza del trionfatore in seguito alla vittoria sulle due Sirie. Meditando sul significato di ciò, il fedele deve riconoscere in sé la lotta intestina delle sue volontà e respingere gli errori dell'umana debolezza, debellando le due Sirie, ovvero i due principi del peccato: l'uno dell'animo e l'altro del corpo, la volontà (*uelle*) e la realizzazione (*facere*). Così il fedele riporta il trionfo sui vizi e merita la corona immarcescibile della conversione consacrata in Cristo; questa è la gloria del bene perfetto se, come è scritto, la purificazione del corpo è nobilitata in virtù della volontà (divina).

Nel *Tractatus Exodi* si legge un altro passo interessante: *...ut, sicut scribtum est, imitantes opus Christi malitia paruoli et inmaculati legem domini inbuentes operemur*[119]. La formula introduttiva induce a pensare che ci troviamo di fronte a una citazione, sia essa quella di un passo canonico citato secondo una forma a noi sconosciuta fortemente corrotta o liberamente riadattata oppure quella di un apocrifo. Schepss propone in apparato un'allusione a tre passi neotestamentari: 1 Cor 14, 20: *Fratres, nolite pueri effici sensibus, sed malitia paruuli estote, ut sensibus perfecti sitis*; 1 Cor 16, 10: *opus enim domini operatur*; 2 Pt 3, 14: *quapropter carissimi haec expectantes, satis agite inuiolati, et immaculati apud eum repperi in pace*[120]. Pare, dunque, che ci troviamo di fronte a un «puzzle» di espressioni scritturistiche il cui messaggio esorta il fedele a imitare l'esempio di Cristo. Numerosissimi sono i versetti neotestamentari in cui i fedeli sono invitati a seguire Cristo, il quale con la sua vita e la sua passione ha offerto agli uomini un *exemplum* da emulare (cfr. ad esempio 1 Pt 2, 21: *…et Christus passus est pro uobis, uobis relinquens exemplum ut sequamini uestigia eius*)[121].

È importante considerare il contesto del *Tractatus Exodi* in cui compare la nostra citazione; essa segue immediatamente la menzione dei requisiti dell'agnello che deve essere immolato per la festa pasquale secondo

[119] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 79, 2).

[120] 1 Cor 14, 20 (Sabatier 3, 710); 1 Cor 16, 10 (Sabatier 3, 723); 2 Pt 3, 14 (*VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 232-233). Ma questi passi si possono moltiplicare, citando anche Ps 118, 1; Eph 1, 4; Col 1, 22; Jud 1, 24.

[121] Sul tema patristico della *sequela Christi* cfr. Deléani 1979.

Ex 12, 5: *agnus inmaculatus anniculus ex agnis et haedis… adsumptus* [122]. Questa circostanza illumina sulla scelta e sulla combinazione della nostra citazione; come si dice che l'agnello-Cristo è senza macchia, così anche l'uomo deve essere *inmaculatus*, mentre il riferimento all'agnello *anniculus*, mi pare, abbia indotto l'autore a richiamarsi all'esortazione a farsi come «bambini quanto a malizia». È dunque il contesto della festa pasquale di Ex 12 che ha favorito la combinazione di espressioni neotestamentarie in modo da formare una citazione nuova e altrimenti ignota [123].

Una prova a favore dell'ipotesi secondo cui il nostro autore ricorra al «puzzle» scritturistico ci viene, oltre che dai numerosi casi di contaminazione di versetti scritturistici [124], da un passo del *Liber ad Damasum* in cui l'autore, pur non introducendo esplicitamente una citazione, afferma di seguire l'apostolo Paolo *qui aliis secundum imperium praecipere, alios secundum ueniam admonere, alios sine auctoritate praecepti consilio informare se dixit, ut omnes lucrifaceret* [125]. In questa frase l'autore priscillianista ha messo insieme diversi versetti paolini, rispettivamente: Tt 2, 15; 1 Cor 7, 6; 1 Cor 7, 25; 1 Cor 9, 19, segno della grande duttilità e versatilità con cui domina il testo biblico.

Non si può escludere che citazioni come quelle ora presentate, pur trovando giustificazione in passi canonici sia per quanto riguarda i concetti sia per quanto riguarda l'espressione letterale, provengano da scritti apocrifi a noi non pervenuti. Infatti, un ostacolo al fatto che queste nostre citazioni siano il frutto di una combinazione di più passi canonici è la considerazione che citazioni composite di questo tipo si riscontrano di frequente negli scritti cristiani più antichi [126], mentre la presenza di

[122] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 79, 1).

[123] Solamente in Paolino di Nola, ma in tutt'altro contesto, ho trovato la menzione combinata del vivere immacolati e diventare come bambini per malizia; cfr. Paul. Nol., *epist*. 11, 7 (CSEL 29, 66): *...offerentes in nobis et agnum, si immaculati uiuamus, et uitulum, si efficiamur malitia paruuli, ut unius purum pudicitia, alterius stultum simplicitate referamus*.

[124] Cfr. *infra* 3.4.

[125] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 36, 9).

[126] Cfr. ad esempio Ps.Cypr., *aleat.* 4 (CSEL 3/3, 95-96; ed. M. Marin, 19-20). In questo passo una citazione introdotta da *dicens* è il risultato di un insieme di passi dalle lettere pastorali: 1 Tm 6, 20; 4, 14; 2 Tm 2, 1; 4, 5; 1 Tm 4, 12; Tt 2, 7; 1, 9; 1 Tm 5, 20. 22, con qualche differenza, omissione e aggiunta. Secondo Harnack (1888, 81) questa conflazione non fu confezionata *ad hoc* dall'autore dell'opuscolo, ma dimostra come anticamente si utilizzassero le Pastorali *in ordinatione ecclesiasticae disciplinae* (*Fragm. Murator*.).

esse è assolutamente sporadica alla fine del IV secolo. Tuttavia, se si considera che l'autore priscillianista visse e operò in una zona periferica dell'Impero e che, anche per quanto riguarda il pensiero teologico, è attestato su posizioni fortemente arcaiche, è possibile che egli abbia perpetuato l'uso di questo procedimento tipico delle primitive comunità cristiane.

3.4. Conflazione di citazioni bibliche

Come gli esempi di accumulo di citazioni bibliche non sono affatto rari, altrettanto spesso negli scritti della raccolta di Würzburg si trovano passi in cui diversi versetti, riportati integralmente o parzialmente, sono amalgamati insieme per costituire una nuova lunga citazione. Ve ne sono esempi in tutti i trattati; ne cito solamente alcuni, a mio avviso particolarmente significativi, in cui l'autore si rivolge al proprio pubblico di fedeli esortandolo ad abbandonare le lusinghe del mondo e ad abbracciare la nuova vita nella fede.

Nel *Tractatus Paschae* l'autore si serve per esprimere questo concetto di numerose espressioni bibliche, ma introducendone espressamente solo una [127]:

> *Propter quod, dilectissimi,* caelestis uocationis participes (Hbr 3, 1) castificate animas uestras deo (1 Pt 1, 22) *et, sicut scribtum est,* abstinentes a corporalibus desideriis quae militant aduersus uos (1 Pt 2, 11) in membris uestris (cfr. Jac 4, 1) ieiunantes deo non in turpibus lucris (cfr. 1 Tm 3, 8; Tt 1, 7. 11; 1 Pt 5, 2) neque in incerto auaritiae aut in rexis et contentionibus ieiunetis (Is 58, 4), quoniam, etsi abstinentiam diliciarum et occallationem corporis diuinum in his diebus opus quaerit, tale tamen ieiunium non requirit (Is 58, 5).

Sempre introdotta da *Propter quod* è l'esortazione ai fedeli che si trova nel *Tractatus Genesis*, costituita anch'essa da un fitto intreccio di reminiscenze bibliche [128]:

> *Propter quod uos hortor et moneo, ut qui* baptizati in Christo Christum

[127] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 24 - 59, 5).
[128] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 20 - 65, 1).

> induistis (Gal 3, 27) reiectis saeculi tenebris tamquam in die honeste ambuletis (Rm 13, 12-13) *et, sicut apostolus ait,* nemo uos depraedetur secundum philosophiam mundi huius et non secundum Christum (Col 2, 8); sapientia enim huius mundi stultitia est apud deum (1 Cor 3, 19) et quae uidentur mortalia sunt; nam quae non uidentur aeterna (2 Cor 4, 18).

Anche in questo caso solamente una citazione è esplicitamente preceduta da una formula introduttiva.

L'esortazione si riscontra ancora una volta con la medesima espressione iniziale *Propter quod* anche nel *Tractatus Exodi*, dove tuttavia nessun riferimento biblico è preceduto da una esplicita formula introduttiva [129]:

> *Propter quod et uos intellegentes quoniam* lex spiritalis est, nos autem carnales, uenumdati sub peccato (Rm 7, 14), castificate animas uestras ad obaudiendum (1 Pt 1, 22) et offerte uos tamquam spiritales hostias, acceptabile sacrificium placens deo (1 Pt 2, 5).

Analoghi passi si riscontrano nel *Tractatus Psalmi primi* [130]:

> *In quo et uos, dilectissimi fratres, tamquam fideles serui et, sicut scribtum est,* fili dei et coheredes Christi (Rm 8, 17) *operantes in testimonio loquendorum* castificate animas uestras ad obaudiendum fidei (1 Pt 1, 22) nec configurantes uos ignorantes uitae desideriis (1 Pt 1, 14) in quibus erubescitis (cfr. Rm 6, 21) stipendia uellitis accipere peccati (cfr. Rm 6, 23);

e nel *Tractatus ad populum I* [131]:

> *Propter quod et uos* induti fidei armis castificate animas uestras ad obaudiendum per spiritum (1 Pt 1, 22) et aedificantes uos in templum domini (1 Pt 2, 5) caritatem in fraternitate simplicem in gloriam diuinae dilectionis adhibete (1 Pt 1, 22).

Un altro modo caratteristico di utilizzare la Scrittura nella raccolta di Würzburg è quello di unire, contaminare e amalgamare insieme due

[129] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 1-5).
[130] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 85, 5-8).
[131] *Tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 6-10).

passi di citazioni bibliche in modo da formare un'unica nuova citazione. Un esempio molto evidente è nel *Tractatus Paschae*, dove in una lunga citazione di *Isaia* 58 è inserito perfettamente e senza soluzione di continuità un versetto dal primo capitolo del medesimo libro profetico [132]:

> *sicut profeta ait,* soluite omnem conligationem iniustitiae et respuite oblegationes inpotentium commerciorum (Is 58, 6), eripite iniuriam accipientem, iudicate pupillum, iustificate uiduam (Is 1, 17), demittite confractos in remissionem et omnem conscribtionem iniquam disrumpite, frangite panem uestrum esurientibus, aegenos et non habentes tectum inducite in domos uestras; si uideritis nudos operite et laborantes ne dispexeritis (Is 58, 6-7).

Non ho riscontrato in altri scrittori dell'antichità cristiana questa particolare formulazione del passo di *Isaia*, che sembra esclusiva del nostro trattato. Nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino, nel contesto di una serie di citazioni bibliche, si trovano le citazioni un po' più ampie dei due passi isaiani, ma sempre ben separate una dall'altra; e secondo P. Prigent questi versetti che si susseguono (Is 1, 16-18 + un testo non identificato ma citato come γραφή sulla preghiera + Is 58, 7-9) appartengono a una lista catechetica [133]. Anche in un'omelia di Gregorio Magno i due passi di Is 1, 16-17 e Is 58, 7 sono citati di seguito, uniti da *et rursum*, a commento del versetto di Ez 1, 18 riguardante l'altezza delle ruote del carro [134].

Di contro a questo esplicito caso, in numerosi passi gli esempi di conflazione si riducono a brevi inserzioni di singole espressioni tratte da alcuni versetti e innestati su altre citazioni. In taluni casi le conflazioni risultano interessanti ai fini della comprensione del pensiero dell'autore, ma le lacunose indicazioni dell'apparato biblico non riescono a rendere conto esaurientemente del complesso lavoro di sintesi e del fitto intreccio di reminiscenze vetero e neotestamentarie che l'autore propone. Gli esempi di questo tipo sono molteplici; ne cito alcuni.

Ad esempio, è significativo del modo di procedere dell'autore un

[132] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 8-16).

[133] Clem. Alex., *paed.* 3, 12, 89 (GCS 12, 285). Prigent 1961, 37.

[134] Greg. M., *in Hiez.* 1, 6, 18 (CCL 142, 78): *Habet staturam cum per prophetam dicit:* Quiescite agere peruerse, discite benefacere, quaerite iudicium, subuenite oppresso, iudicate pupillum, defendite uiduam. *Et rursum:* Frange esaurienti panem tuum, et egenos uagosque induc in domum tuam…

passo del *Tractatus Paschae*: *ieiunantes deo non in turpibus lucris neque in incerto auaritiae aut in rexis et contentionibus ieiunetis* [135].

L'editore segnala per *turpibus lucris* tre passi paolini: 1 Tm 3, 8; Tt 1, 7. 11, nei quali il guadagno è definito turpe e ai quali si può aggiungere anche il passo di 1 Pt 5, 2; per *in incerto auaritiae* egli rimanda al passo paolino di 1 Tm 6, 17, in cui si esortano i ricchi a non riporre la speranza nell'incertezza delle ricchezze [136]. Ma il riferimento più importante che sta alla base di questa frase, trascurato da Schepss, è il passo del capitolo 58 di *Isaia*. Nei vv. 3-4 di questo capitolo il Signore denuncia il falso digiuno di coloro che trascorrono il giorno del digiuno curando i propri affari o lo passano fra litigi e alterchi. È perciò evidente che il nostro autore nell'esortare i suoi fedeli a dedicare il digiuno a Dio, ha tenuto presente il passo veterotestamentario di *Isaia*, ma lo ha al tempo stesso riformulato con alcune espressioni paoline, che nel loro contesto originario non avevano attinenza con il tema del digiuno.

Sempre nel *Tractatus Paschae* è riportata un'altra citazione di *Isaia* [137]:

> ecce dies domini et salutare eius! aperite portas, ut intret populum [138] custodiens iustitiam et ueritatem, quia amplectentes intellectum perceperunt pacem sperantes in domino.

Il primo editore Schepss segnala come riferimento biblico Is 26, 2-4, che comincia con *aperite portas* (LXX: ἀνοίξατε πύλας) [139], escludendo, tuttavia, la prima parte della frase con l'esclamazione: *ecce dies domini et salutare eius!* Il versetto iniziale del capitolo 26 di *Isaia* recita nella Settanta [140]: v. 1 Ἰδοὺ πόλις ὀχυρὰ, καὶ σωτηρίον ἡμῶν..., e nella *Vetus Latina* [141]: *Ecce ciuitas fortis et saluatio nostra / salutare nostrum*... Sembra

[135] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 13).

[136] Da notare che questo versetto recita in greco μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, e anche la *Vetus* (*VL* 25. *Ad Timotheum I*, 639) attesta la forma: *neque sperare in incerto diuitiarum.* Si può pensare che la forma qui attestata: *in incerto auaritiae*, dipenda da quanto espresso poco prima nella stessa lettera di Paolo, dove si parla di avidità e attaccamento al denaro, cfr. 1 Tm 6, 10 (*VL* 25. *Ad Timotheum I*, 612): φιλαργυρία; *cupiditas / auaritia*.

[137] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 20-24).

[138] Cfr. *infra* 4.2.1.

[139] *VL* 12. *Esaias*, 534; *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 210.

[140] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 209.

[141] *VL* 12. *Esaias*, 532-533.

perciò probabile che l'autore del nostro trattato, l'unico, a quanto mi risulta, che proponga tale lettura del v. 1 di *Isaia* 26, abbia contaminato questa frase con un'altra espressione tratta da *Isaia* (13, 9): *ecce dies domini uenit crudelis* (LXX: ἰδοὺ γὰρ ἡμέρα κυρίου ἀνίατος ἔρχεται)[142]. Questa espressione, nella forma plurale: *ecce dies ueniunt*, è peraltro quasi formulare nella Sacra Scrittura, e si riscontra più volte in *Geremia* (9, 24; 31, 27. 31. 38; 33, 14; 48, 12; 51, 47. 52), negli altri profeti (*Amos, Zaccaria, Malachia*) e nel NT (Lc 23, 29 e Hbr 8, 8).

Un altro esempio, che rivela la predilezione per la contaminazione di citazioni scritturistiche con formulazioni che testimoniano l'attesa escatologica della fine dei tempi, è offerto dal *Tractatus Exodi.* In questo trattato l'autore commenta le prescrizioni sui riti della festa di pasqua di Ex 12 e spiega che tutto ciò che viene offerto nella notte in sacrificio deve essere consumato *priusquam dies domini mane ueniat*[143]. Il passo allude chiaramente alla prescrizione di Ex 12, 10 (*Nihil derelinquetis ex eis in mane... quae autem relicta fuerint de eo usque in mane, igni crementur*)[144]; ma questa prescrizione è stata rielaborata nella sua formulazione tenendo presente la profezia di Jl 2, 31 (3, 4), ripresa in Act 2, 20, che descrive gli ultimi giorni *antequam ueniat dies domini magnus et illustris* (Act: *et praeclarus*)[145].

Nel *Tractatus Genesis*, mentre sta illustrando i versetti iniziali di *Genesi*, l'autore si scaglia contro coloro che negano l'intervento di Dio nella creazione e sostengono, invece, in proposito teorie erronee e pericolose; egli bolla costoro come falsi e menzogneri e, citando un versetto dal *Vangelo di Giovanni*, dice che loro padre è il diavolo il quale *ab initio mendax fuit*[146]. Il versetto cui l'autore fa riferimento è Jo 8, 44, che tuttavia nella versione tradita suona in modo leggermente diverso e definisce il diavolo «fin da principio omicida» (ἀνθρωπόκτονος; *homicida*). Antonio Orbe[147] nota che tra i codici di questo vangelo non ce n'è uno che riporti questa lezione. In realtà, questa formula è nota anche al traduttore latino

[142] *VL* 12. *Esaias*, 377-378. *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 170.
[143] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 12).
[144] Sabatier 1, 157.
[145] Sabatier 2, 915; 3, 504.
[146] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 18-19).
[147] Orbe 1981, 289 n. 22.

di Ireneo e a Rufino [148]. Ma anche senza dover cercare necessariamente una testimonianza documentaria, per comprendere questa particolare lezione che così bene l'autore ha adattato al contesto del trattato, è sufficiente richiamarsi al complesso del lungo versetto giovanneo. Infatti, nel seguito Giovanni sostiene che il diavolo non poté perseverare nella verità, dal momento che in lui non c'è verità, e prosegue: *cum loquitur mendacium, ex suis propriis loquitur, quia mendax est sicut et pater eius* (Jo 8, 44). Dunque, nel *Tractatus Genesis* la definizione giovannea del diavolo come *homicida* ha lasciato il posto a quella successiva di *mendax*, più adatta al contesto polemico, rivelando la duttilità dell'autore nel maneggiare la Scrittura e nel contaminare in un'unica frase idee e concetti giovannei.

Due esempi interessanti riguardano l'*Apocalisse*. In Apc 16, 13-14 Giovanni vede uscire dalle bocche del drago, della bestia e dello pseudoprofeta tre spiriti immondi, come rane, che fanno segni per radunare i re della terra per la guerra del grande giorno di Dio onnipotente; ma in due occasioni negli scritti di Würzburg, nel *Liber apologeticus* e nel *Tractatus ad populum II* [149], l'azione degli spiriti immondi è tesa non a radunare, ma a sconvolgere e sovvertire i re della terra: *ad conturbandos reges orbis terrae*. In entrambi i passi la citazione è preceduta da Eph 6, 12 e si inserisce in un contesto in cui l'autore descrive la condizione dell'uomo sempre in lotta contro le potenze avverse. Sulla citazione giovannea dell'autore priscillianista può avere influito l'immagine dei re che nel suo sdegno il Messia sconvolgerà secondo Ps 2, 5 (ταράξει αὐτούς, *conturbabit eos*) e quella dei re che fuggono attoniti e spaventati alla vista di Sion in Ps 47, 6 (οἱ βασιλεῖς... ἐταράχθησαν, *reges… conturbati sunt*).

Nella citazione di Apc 13, 1 del *Liber apologeticus* [150], in cui si descrive la bestia che sale dal mare, si afferma che essa porta sulle sue teste i dieci diademi e il nome di bestemmia: *in capitibus eius decem diademata*

[148] Iren., *haer*. 5, 22, 2 (SC 153, 286): *Dominus autem ait:* Quoniam diabolus mendax est ab initio et in ueritate non stetit?; Rufin., *apol. adv. Hier.* 1, 19 (CCL 21, 54): *...nisi illius qui ab initio mendax fuit... diabolus.*

[149] *Lib. apol.* (CSEL 18, 13, 10-13): *uidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprofetae spiritus tres inmundos sicut ranas et hi sunt spiritus daemoniorum, qui facientes signa procedunt ad conturbandos reges orbis terrae*; *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 13-16): *uidi tres spiritus inmundos tamquam tres ranas exeuntes de ore pseudoprofetae et de ore bestiae et hii sunt tres spiritus daemoniorum qui procedunt ad conturbandos reges terrae*. Cfr. *infra* 4.3.1.

[150] *Lib. apol*. (CSEL 18, 8, 24-26).

et nomen blasphemiae, mentre nel testo giovanneo si distinguono i dieci diademi posti sulle dieci corna e il nome di bestemmia posto sulle sette teste; evidentemente l'autore ha combinato insieme a questa la precedente descrizione del drago rosso che, avendo anch'esso sette teste e dieci corna, porta invece i sette diademi sulle sette teste (Apc 12, 3).

Altri brevi esempi di citazioni sono esito della combinazione di due diversi versetti scritturistici, come esemplifica un caso del *Tractatus Paschae*. Si legge, infatti [151]: *consepulti in mortem in baptismum sumus*. Schepss segnala in apparato il riferimento alla citazione di Rm 6, 4, che recita: *per baptismum in mortem* (διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον) [152]; la lezione del versetto paolino lo ha indotto a proporre una emendazione al testo che si dovrebbe a suo giudizio leggere: *per baptismum* [153]. Ma per mantenere la lezione *in baptismum* viene in aiuto un passo del *Tractatus Exodi* dove si legge [154]: *consepultus Christo in baptismum per mortem*; in questo caso nell'edizione di Schepss è segnalata la citazione di Col 2, 12 (συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι; *consepulti ei in baptismo*) [155]. Dunque, non è necessario proporre una emendazione al testo, in quanto l'autore può avere citato a memoria e contaminato le due citazioni paoline di Rm 6, 4 e Col 2, 12.

Ancora nel *Tractatus Paschae* leggiamo [156]: *ambulantes in carne non secundum carnem uiuamus*. La citazione è tratta da 2 Cor 10, 3, dove tuttavia si trova il verbo *militamus* (στρατευόμεθα) in luogo del *uiuamus* qui citato; anche in questo caso la citazione di 2 Cor è stata amalgamata con Gal 5, 25 (εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν; *si spiritu uiuimus, spiritu ambulemus*) [157].

La contaminazione di due versetti tratti dallo stesso testo scritturistico si riscontra anche nel *Liber apologeticus*, dove alla parte finale della citazione di Jr 2, 23 (*quomodo dicis, non sum polluta et post Bahal non abii? ecce respice in multitudine uias tuas*) [158] è stato aggiunto, non come secondo

[151] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 60, 8).
[152] Nestle-Aland 418.
[153] Cfr. apparato. *ad loc*.
[154] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 73, 19).
[155] *VL* 24/2. *Ad Colossenses,* 413-415.
[156] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 60, 12).
[157] Nestle-Aland 502; Sabatier 3, 782.
[158] *Lib. apol*. (CSEL 18, 19, 12-14).

l'editore Schepss il precedente v. 20, ma il versetto di Jr 3, 2 (*et uide ubi non fornicata sis*).

Un ulteriore esempio è nel *Tractatus Exodi* dove si legge[159]: *ambulantibus nobis in nouitate uitae et non in uetustate litterae.* La citazione paolina di Rm 6, 4 (*in nouitate uitae ambulemus*) è stata completata con l'apporto di un altro versetto tratto dalla medesima epistola, Rm 7, 6: *ita ut seruiamus in nouitate spiritus, et non in uetustate litterae*[160].

Nel medesimo trattato si riscontra un altro caso in cui, tuttavia, la contaminazione di una citazione petrina dipende da un passo veterotestamentario. La citazione di 1 Pt 1, 13 nel *Tractatus Exodi* recita[161]: *praecincti lumbos mentis uestrae*; ma il testo dell'*Epistola di Pietro* riporta ἀναζωσάμενοι, in latino *succincti*[162]. La lezione *praecincti*, che si riscontra esclusivamente in questo trattato, è indubbiamente influenzata dal passo veterotestamentario di Ex 12, 11 che l'autore sta commentando, dove si dice: *lumbi uestri praecincti* (LXX: αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιεζωσμέναι)[163].

Nel *Tractatus Paschae* la citazione letterale di 1 Pt 2, 11 è completata da un'inserzione desunta da un passo dell'*Epistola di Giacomo* che tratta del medesimo concetto[164]: *abstinentes a corporalibus desideriis quae militant aduersus uos* (1 Pt 2, 11: κατὰ τῆς ψυχῆς; *aduersus animam*)[165] *in membris uestris* (Jac 4, 1)[166].

Un altro esempio emblematico è offerto dall'inserzione di *et concupiscentiis*, tratta da Gal 5, 24, nella citazione di Col 3, 9: *exuentes ueterem hominem cum omnibus actibus et concupiscentiis suis.* Questa particolare citazione si incontra ben tre volte nei *Tractatus Genesis*, *Tractatus Exodi* e *Tractatus ad populum II*[167]. La medesima lezione si trova nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Filone di Carpasia e nella sua traduzione latina ad

[159] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 79, 25-26).

[160] Sabatier 3, 613; 616.

[161] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 6).

[162] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 81.

[163] Sabatier 1, 157; *Septuaginta* II 1. *Exodus*, 166-167.

[164] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 26).

[165] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 111.

[166] Jac 4, 1 (*VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 44-45): ἐκ τῶν ἐδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; *ex concupiscentiis uestris quae militant in membris uestris*.

[167] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 9); *tract. Exodi* (CSEL 18, 81, 1); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 98, 12). Da notare che nel *Tractatus Genesis* la citazione si arricchisce anche di altre inserzioni estranee alla citazione paolina: *exuentes a uobis ueterem hominem cum omnibus actibus et concupiscentiis suis induite in uobis nouum hominem.* Su questo cfr. *infra* 3.5.

opera di Epifanio Scolastico, amico e segretario di Cassiodoro [168]. Anche in Ilario di Poitiers si riscontra una sintesi di queste due citazioni; ma la ripresa di Gal 5, 24 è un po' più ampia dal momento che si legge: *uetere homine cum uitiis et concupiscentiis eius exuto* [169].

Nel *Liber apologeticus* l'autore riporta alcune parole che Dio rivolse a Giobbe: *ostende mihi si iam adquiescit tibi leo aut monucerus seruiet tibi aut dormiet in cubili suo* [170]. In realtà, nella citazione di Jb 39, 9 non compare la prima parte riprodotta dal testo priscillianista; forse la menzione della mangiatoia (ἐπὶ φάτνης), in cui l'unicorno ha trovato riposo, ha richiamato all'autore il sonno del leone, interpretato messianicamente, di cui si parla in Gn 49, 9 e Nm 24, 9 così da contaminare inconsapevolmente le due citazioni.

Nel *Liber ad Damasum* la citazione del versetto di Jo 3, 36, che recita comunemente: *qui credit in Filium, habet uitam aeternam; qui autem incredulus est Filio, non uidebit uitam* [171], è modificata in modo da ricalcare la lezione del versetto di 1 Jo 5, 12 (*qui habet filium dei habet uitam, qui non habet filium dei uitam non habet*) [172] e così si legge: *qui credit in filio habet uitam, qui non credit in filio non habet uitam* [173].

L'usuale formula di saluto nelle epistole neotestamentarie '*gratia et pax*' è evidentemente alla base dell'inserzione che si trova nella citazione del *Liber apologeticus* di Rm 6, 23: *stipendia peccati sunt, quorum finis mors est, gratia autem et pax uita aeterna in Christo Iesu domino nostro* [174].

Non mancano esempi di citazioni evangeliche armonizzate [175]; in questi casi la citazione risente delle diverse lezioni dei Vangeli, non attenendosi fedelmente ad alcuno di essi in particolare. Così, ad esempio, nel *Liber de fide de apocryfis* troviamo una contaminazione tra i passi pa-

[168] Phil. Carp., *in cant*. 171 (PG 40, 116B): σύν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις; Epiphan. Schol., *in cant.* 165 (CP 6, 158): *eo quod exuerint se uetere homine cum actibus et concupiscentiis suis*.

[169] Hil., *in psalm*. 66, 7; *in psalm*. *118 samech* 13 (CSEL 22, 275; 495).

[170] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 17).

[171] Nestle-Aland, 255.

[172] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 368-369.

[173] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 19).

[174] *Lib. apol.* (CSEL 18, 10, 7). Sabatier 3, 614: *Stipendia enim peccati, mors. Gratia autem Dei, uita aeterna, in Christo Jesu Domino nostro.*

[175] Nei mss. biblici sono molti gli esempi di armonizzazione; il copista, che conosceva a memoria molta parte delle Scritture, era naturalmente portato ad assimilare e armonizzare passi scritturistici paralleli. Per qualche esempio cfr. Metzger 1996, 190-191.

ralleli di Lc 19, 37-39 e Mt 21, 9 o, più avanti nel medesimo scritto, tra i passi paralleli di Lc 8, 10 e Mt 13, 13[176]; o ancora nel *Liber apologeticus* tra i passi paralleli di Lc 12, 53 e Mt 10, 35-36, che riportano il passo veterotestamentario di Mi 7, 6[177]. In un altro caso, sempre nel *Liber apologeticus*, si legge: *Tu es Christus filius dei! Quid uenisti ante tempus perdere nos?* [178] Oltre alla conflazione del passo parallelo di Mt 8, 29 (*Venisti huc ante tempus torquere nos*), Mc 1, 24 e Lc 4, 34 (*Venisti perdere nos*)[179] sulla guarigione dell'indemoniato di Cafarnao, la citazione riporta all'inizio anche un'espressione tratta da un altro episodio dei sinottici circa le numerose guarigioni di indemoniati in Mc 3, 11 e Lc 4, 41, dove gli spiriti immondi scacciati esclamano: *Tu es filius dei!* [180].

Altri casi di armonizzazione riguardano le citazioni dell'AT riportate negli scritti neotestamentari. Vi sono alcuni casi in cui la citazione di passi neotestamentari, che riprendono in tutto o parzialmente passi dell'AT, risente ancora della lezione originaria[181]. Ad esempio, quanto si leggeva in Is 53, 4: *dolores nostros ipse portauit* (LXX: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει)[182], ripreso da Mt 8, 17: *Ipse infirmitates nostras accepit* (αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβον)[183], presenta nel *Tractatus Exodi* una formulazione intermedia tra le due: *infirmitates nostras pro nobis portans* [184]. Simil-

[176] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 54, 7): *cum* omnis turba *cum apostolis iuncta* clamaret: 'Osanna, osanna in caelis, benedictus qui uenit in nomine domini', corripi oportere eos dixit (Lc 19, 37-39; Mt 21, 9); *ibidem* (CSEL 18, 56, 22): uobis datum est scire mysterium regni dei, ceteris autem in parabolis loquar, ut uidentes non uideant et audientes non audiant (Lc 8,10; Mt 13,13). Per quest'ultima citazione Schepss segnala, invece, come passo parallelo Mc 4, 11-12.

[177] *Lib. apol.* (CSEL 18, 17, 1): *pater super filium, filius super patrem, nurus super socrum, socrus super nurum et inimici hominis domestici eius.* Mancando tra *super patrem* e *nurus* l'espressione <*mater super filiam, filia super matrem*> si può ipotizzare un salto da pari a pari.

[178] *Lib. apol.* (CSEL 18, 6, 26). Cfr. anche *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 22): *Quid nobis et tibi est, Iesu fili dei uiui, quid uenisti ante tempus perdere nos?*

[179] Nestle-Aland 20; 90; 165.

[180] Nestle-Aland 96; 166.

[181] Sulla complessa questione delle citazioni della Settanta nel Nuovo Testamento cfr. Harl, in Harl-Dorival-Munnich 1988, 274-288; Fernández Marcos 2000, 315-322; Trevijano Etcheverría 2003, 40. Origene nota che vi sono talvolta delle divergenze tra il testo della Settanta di un versetto e la citazione dello stesso nel Nuovo Testamento, cfr. Metzger 1963, 91-92.

[182] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 321.

[183] Nestle-Aland 19.

[184] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 75, 14).

mente nel *Liber apologeticus* la citazione di Hbr 1, 7 [185] ricalca da vicino il passo veterotestamentario ivi citato; infatti, nel passo dell'epistola si legge πυρὸς φλόγα / *flammam ignis*, mentre in Ps 103, 4 è citato πῦρ φλέγον (*ignem urentem*) [186], proprio come nella nostra citazione: *qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem* [187].

Di contro in alcuni casi sono le citazioni veterostestamentarie a risentire nella loro formulazione dell'influenza di passi evangelici. Nel *Tractatus ad populum II* si trova una citazione del *Salmo* 18 con una lezione singolare (*domine, ab occultis meis libera me*) che si differenzia dalla tradizione altrimenti compatta [188]. La lezione della Settanta καθάρισόν με [189] è, infatti, stata tradotta unanimemente in latino *munda* [190] contro il qui citato *libera*, su cui può avere agito l'influsso della lezione del passo di Mt 6, 13: *libera nos a malo* [191]. Nel *Liber apologeticus* si legge la seguente citazione [192]: *priusquam dicas domine domine, dicit: ecce adsum*, per la quale l'editore ha proposto il riferimento a Is 58, 9; in realtà, il passo coincide letteralmente solo in parte con il versetto profetico indicato (LXX: ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ Ἰδοὺ πάρειμι) [193], mentre la nostra citazione sembra influenzata da Mt 7, 21: Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε... (*Non omnis, qui dicit mihi: 'Domine Domine'…*) [194].

3.5. Inserzioni e detrazioni

Si è notato con quale assiduità nei trattati sia fatto ricorso al testo biblico, utilizzato spesso con una certa libertà per supportare il pensiero

[185] Hbr 1, 7 (Nestle-Aland, 562): *Et ad angelos quidem dicit: 'Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis'*. Cfr. anche Sabatier 3, 908.

[186] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 258.

[187] *Lib. apol.* (CSEL 18, 29, 15). Che qui l'autore stia citando proprio Hbr e non direttamente il Ps è confermato dalla citazione immediatamente precedente di Hbr 1, 6.

[188] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 24 - 94, 2).

[189] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 106.

[190] Cfr. solo qualche esempio: Ambr., *in psalm*. 45, 3, 1; 4, 3 (CSEL 64, 331; 332); Gaud. Brix., *tract*. 19, 11 (CSEL 68, 166); Aug., *conf*. 1, 5, 6 (CCL 27, 3); *in psalm*. 18, *enarr*. 1, 14; *in psalm*. 18, *enarr*. 2, 1. 13 (CCL 38, 104; 105; 111); *et alibi*; Oros., *apol*. 23, 4; 24, 1 (CSEL 5, 641). Cfr. Weber 1953, 37.

[191] Nestle-Aland, 13.

[192] *Lib. apol*. (CSEL 18, 26, 17-18).

[193] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 338.

[194] Nestle-Aland 17.

dell'autore. Oltre ai casi di conflazione di citazioni bibliche, in diverse occasioni il testo biblico riportato presenta alcune espressioni che non fanno parte della lezione originaria; altre volte, invece, sono state eliminate alcune espressioni del testo scritturistico. Le recensioni lunghe e le versioni abbreviate del testo biblico in età patristica sono assai più numerose di quanto lasci immaginare la tradizione ms. e molto spesso non sono il frutto di semplici errori di copiatura [195].

Quella che si deve considerare l'aggiunta più importante e caratteristica dei trattati è senza dubbio costituita dal cosiddetto *Comma Ioanneum*, ovvero il passo di 1 Jo 5, 7-8, che presenta una delle più discusse questioni della filologia neotestamentaria [196]. Questo passo è sconosciuto sia nei più antichi mss. greci sia nelle traduzioni orientali; nessuno degli scrittori di area orientale dimostra nelle sue opere di avere avuto conoscenza di questa aggiunta, che è presente, invece, in due testimoni latini della *Vetus*: il Palinsesto di Léon e il Frammento di Freising, mss. entrambi di origine spagnola [197].

La prima attestazione chiara e esplicita di questo passo, introdotto dalla formula *sicut Iohannes ait*, è nel *Liber apologeticus* [198]. Poiché anche i due mss. biblici che trasmettono la glossa sono di origine spagnola, si è ritenuto che la sua origine fosse spagnola, e addirittura, secondo Karl Künstle [199], che tale interpolazione di sapore ereticale sia da imputare proprio a Priscilliano; in seguito essa avrebbe subito una correzione in senso ortodosso e sarebbe stata introdotta nella Scrittura. Ma l'ipotesi dell'origine priscillianista si trova a fare i conti con un brano di Cipriano che per primo sembrerebbe menzionare questo passo. Il capitolo 6 del

[195] Cfr. la testimonianza di Gerolamo in *praef. Vulg. euang*. 3 (SC 592, 478): *Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inoleuit dum, quod in eadem re alius Euangelista plus dixit, in alio quia minus putauerint, addiderunt; uel dum eumdem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat, ad eius exemplum ceteros quoque aestimauerit emendandos. Vnde accidit ut apud nos mixta sint omnia…* Cfr. Doignon 1980, 20-30.

[196] Cfr. un'ampia bibliografia fino al 1947 in Ayuso Marazuela 1947, 84-92; cfr. anche Thiele 1959 e 1972, Duplacy 1969-70, Metzger 1996, 66, 104-106, Houghton 2016, 178-179. Per Ehrman (1993, 45 n. 116) questo passo rappresenta «the most obvious instance of theologically motivated corruption in the entire manuscript tradition of the New Testament».

[197] Per una descrizione degli stessi cfr. Ayuso Marazuela 1947, 94-95.

[198] *Lib. apol.* (CSEL 18, 6, 5-9).

[199] Künstle 1905, 61.

De unitate ecclesiae [200], dove Cipriano raccoglie insieme diversi testimoni scritturistici in favore dell'unità della Chiesa, tra i quali anche 1 Jo 5, 8 [201], ha suscitato, infatti, un vivace dibattito. La maggior parte degli studiosi propende per ritenere che quanto afferma qui Cipriano non rappresenti una citazione vera e propria del *Comma* come testo biblico, bensì solamente l'interpretazione allegorica del versetto giovanneo, come fecero altri Padri latini che pure non conoscevano il *Comma* [202]. Da qui tale interpretazione si sarebbe diffusa e sarebbe ben presto stata trasmessa come glossa al testo biblico del quale finì per costituire una delle non rare interpolazioni che caratterizzano il testo latino delle epistole cattoliche.

L'interpolazione potrebbe, dunque, avere avuto un'origine africana, ma è verisimile che solamente in Spagna essa trovò la strada per essere inserita a pieno titolo nel testo biblico. Sono, infatti, di origine spagnola molti degli antichi scritti che attestano questo passo: il *De trinitate* ps.atanasiano, l'anonima *Fides S. Ambrosii*, le opere di Potamio e Bachiario e non manca neppure nello *Speculum* ps.agostiniano, opera la cui origine spagnola o africana è tuttora discussa [203]; in Africa il *Comma* è esplicitamente citato a metà del V secolo nel *Contra Varimadum* dello Ps.Vigilio, alla fine del secolo in una professione di fede di vescovi africani e all'inizio del secolo successivo da Fulgenzio di Ruspe, a cui fu pure attribuito un florilegio biblico che riporta il medesimo passo [204].

La formula del passo che troviamo in Priscilliano si caratterizza, oltre che per l'inversione dei due versetti (1 Jo 5, 8. 7), innanzitutto per il

[200] Cypr., *unit*. 6 (CCL 3, 254): *…et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est:* Et tres unum sunt.

[201] Un'altra allusione si può scorgere in *epist*. 73, 12, 2 (CCL 3C, 543): *cum tres unum sint*.

[202] Ayuso Marazuela 1948, 53; Bévenot 1957, 109 n. 83; Fahey 1971, 534. Contro questa opinione corrente si è espresso, invece, Walter Thiele secondo il quale si tratta di un riferimento al *Comma* inteso come testo biblico, cfr. Thiele 1959, 69. Secondo lo studioso questa interpolazione va considerata nel quadro delle numerose aggiunte di analogo tenore nelle epistole cattoliche (cfr. 1 Pt 1, 19; 3, 22; 1 Jo 5, 9; 5, 20; 2 Jo 11) e rappresenta di fatto una glossa alle parole del testo biblico, cfr. Thiele 1972, 108-109.

[203] Ps.Eus. Verc., *trin*. 1, 50; 55; 69; 5, 47; 7, 10; 19 (CCL 9, 14; 15; 19; 77; 95; 97); *Fides S. Ambrosii* (ed. K. Künstle, 59); Potam., *epist. ad Athanasium* (CCL 69A, 157); Id., *epist. de substantia Patri et Filii et Spiritus Sancti* 3; 6; 19 (PLS 1, 203; 206; 209); Bachiar., *fid*. 3 (PL 20, 1025A); Ps.Aug., *spec.* 2 (CSEL 12, 314). Cfr. Grégoire 1983, 847-859.

[204] Ps.Vig. Taps., *c. Varimad*. 1, 5 (CCL 90, 20-21); Vict. Vit., *hist*. 2, 82 (CSEL 7, 60); Fulg. Rusp., *c. Fab*. 21, 4 (CCL 91 A, 797); Ps.Fulg., *trin*. 8 (CCL 90, 250).

neutro *tria*, contro il comune *tres* [205]; alla fine del v. 7 si afferma usualmente che i tre testimoni *unum sunt*, espressione che nel nostro testo è completata con *in Christo Iesu*, aggiunta comune anche allo *Speculum* ps.agostiniano e al *De trinitate* ps.atanasiano [206], che conferisce al passo un significato in linea con la dottrina del «pancristismo» che emerge dai trattati [207]; infine, nel v. 8 dove si parla dei tre testimoni terrestri (*spiritus aqua et sanguis*) si legge: *aqua caro et sanguis*.

Altro esempio significativo di inserzioni nel *corpus* priscillianista è quello relativo alle 'Dubletten', ovvero il caso in cui si trovano due termini o espressioni latine che traducono un unico termine o espressione dell'originale greco. In alcuni esempi, che riguardano esclusivamente versetti veterotestamentari, compaiono nel testo biblico dei doppioni la cui origine è verosimilmente una glossa. Ad esempio, nella citazione di Jb 40, 11 il greco ὑβριστὴν è reso con *iniuriosum et superbum* [208], e poco più avanti, al v. 13, ἀτιμίας ἔμπλησον è reso con *ignominia reple, ut sint sine honore* [209]; in Sap 11, 15 il greco ἄλογα ἑρπετὰ καὶ κνώδαλα εὐτελῆ è tradotto *muta reptilia et serpentes et bestias superuacuas* [210]; in Jr 2, 23 *ecce respice* traduce il greco ἰδὲ [211]; in Jl 2, 23 si legge *et pluuiam matutini et serotini inbris* per il greco ὑετὸν πρόιμον καὶ ὄψιμον [212].

Nel caso della citazione di Act 4, 12: *non est aliut nomen praeter Christum Iesum sub caelo datum hominibus, in quo oporteat saluos fieri*, si segnala l'aggiunta di *praeter Christum Iesum*; essa si rende necessaria essendo il

[205] Il neutro si riscontra anche in Bachiario e parzialmente nella *Fides S. Ambrosii* dove, pur parlando di *tres*, si dice anche: *Haec unum sunt in Christo Iesu*.

[206] Ps.Aug., *spec.* 2 (CSEL 12, 314; Ps.Eus. Verc., *trin*. 1, 50; 69 (CCL 9, 14; 19).

[207] Toom (2014, 480-481) ritiene che, anche se nei trattati non sono espresse dottrine monarchiane, il passo si presti a una interpretazione in senso modalista, a causa della mancanza di una chiara definizione del rapporto tra le persone nella Trinità e conclude: «However, such deficiency in no way makes Priscillian a deliberate modalist monarchian».

[208] Ma cfr. anche Is 2, 12: ἐπὶ πάντα ὑβριστὴν καὶ ὑπερήφανον. Cfr. Cypr., *epist*. 59, 3, 2 (CCL 3C, 341): *super omnem iniuriosum et superbum*; Aug., *cons. evang*. 1, 28, 44 (CSEL 43, 43): *in omnem iniuriosum et superbum*.

[209] *Lib. apol.* (CSEL 18, 12, 10. 12). Nella Vulgata al v. 6 (= v. 11 sec. LXX) si trova *arrogantem,* mentre manca la seconda espressione.

[210] *Ibidem* (CSEL 18, 10, 18). Il testo della Vulgata è qui molto diverso.

[211] *Ibidem* (CSEL 18, 19, 13). La Vulgata riporta *uide*. Cfr. anche Is 64, 9: LXX: καὶ νῦν ἐπίβλεψον; Vulg.: *ecce respice*; Hier., *in Is.* 17, 64, 8-12 (CCL 73A, 738-739): *Ecce respice... LXX: Et nunc respice...*

[212] *Lib. apol.* (CSEL 18, 24, 16). Nella Vulgata: *imbrem matutinum et serotinum.*

versetto estrapolato dal contesto; al precedente v. 10, infatti, si legge: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ / *in nomine Iesu Christi*.

Nelle citazioni bibliche dei trattati si possono riscontrare altre aggiunte, le quali non introducono alcuna modificazione rispetto al senso originario del testo. Ad esempio, nella citazione di Col 3, 9-10, frequente nei trattati [213], il testo presenta una serie di inserzioni che non trovano riscontro in altri testi [214]. Se prendiamo come testimone il *Tractatus Genesis*, dove compare la citazione più letterale, oltre a notare l'inserzione del versetto da Gal 5, 24, di cui si è già detto, si notano le singolari aggiunte: *exuentes <a uobis>* e *induite <in uobis>*. L'aggiunta *cum <omnibus> actibus* è condivisa, invece, dai nostri trattati solamente con alcuni *Kapitula* di mss. biblici: *de expoliatione ueteris hominis cum omnibus uitiis*.

Non mancano casi di citazioni abbreviate, come ad esempio Col 2, 8, che recita correntemente: *Videte ne quis sit circumueniens uos/nos depraedetur per philosophiam et inanem seductionem/fallaciam secundum traditionem hominum, secundum aelementa mundi et non secundum Christum* [215]; ma nel nostro si legge: *Nemo uos depraedetur secundum philosophiam mundi huius et non secundum Christum*, essendo stata troncata tutta la parte centrale del versetto. Tale versione della citazione, molto ridotta, non trova riscontro in altri scrittori né in mss. biblici. Essa non si può neppure considerare una semplice allusione al passo paolino in quanto è introdotta dalla formula: *sicut apostolus ait*; né si può far risalire a un errore di trascrizione da parte di un copista dal momento che si riscontra identica in due passi diversi, nel *Liber apologeticus* e nel *Tractatus Genesis* [216].

Un altro esempio di una versione accorciata di un passo biblico è quello di 1 Tm 6, 17-18 citato nel *Tractatus ad populum I* [217]. Contro il tradizionale: [17] *diuitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere neque sperare in incerto diuitiarum, sed in deo uiuo qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum,* [18] *benefaciant, diuites sint in bonis operibus* [218], nel nostro trattato leggiamo: *diuitibus huius saeculi praecipe non superbe sapere neque sperare*

[213] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 9); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 98, 12); e in parte in *tract. Exodi* (CSEL 18, 81, 1).

[214] *VL* 24/2. *Ad Colossenses*, 469-481.

[215] *VL* 24/2. *Ad Colossenses*, 401-406.

[216] *Lib. apol.* (CSEL 18, 16, 5-6); *tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 23-25).

[217] *Tract. ad populum I* (CSEL 18, 91, 6-9).

[218] *VL* 25. *Ad Timotheum I*, 636-645.

in incerto diuitiarum, sed diuites esse in operibus bonis. Dopo *sed* manca dunque un'intera frase, la cui assenza non pregiudica, tuttavia, la comprensione del testo, il cui senso risulta comunque compiuto. Di questa abbreviazione vi sono anche altri esempi che si riscontrano in Agostino il quale commenta a più riprese i vv. 17-18 di 1 Tm senza fare cenno alla seconda parte del v. 17 [219].

In diversi casi le citazioni abbreviate sembrano esito di un banale salto da pari a pari, ma è difficile stabilire se questa omissione sia da imputare al nostro autore o al copista del ms. di Würzburg. Alcuni casi interessanti si trovano nel *Liber apologeticus* e nel *Liber de fide de apocryfis*. Il v. 7 di Nm 24 presenta una forma abbreviata e recita secondo il nostro autore: *exiet homo ex semine Iuda et dominabitur gentium multarum et exaltabitur regnum eius* [220]; nella parte finale la Settanta riporta: ...καὶ ὑψωθήσεται ἢ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ, καὶ αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ [221]; i due futuri passivi ὑψωθήσεται e αὐξηθήσεται, come pure la doppia ricorrenza di βασιλεία, hanno favorito il banale errore, probabilmente più antico del nostro scritto essendo presente anche in un antico ms. biblico della *Vetus Latina*, il *Codex Lugdunensis* [222]. La ripetizione di αὐτοῦ καὶ è all'origine del salto da pari a pari nella citazione di Os 2, 9; il nostro riporta: *persequetur amatores suos et non conprehendet eos et dicit 'ibo et reuertar ad uirum meum priorem quia melius mihi tunc erat quam modo'* [223], mentre nella Settanta si legge: (2, 7) καὶ καταδιώξετααι τοὺς ἐραστὰς αὐτῆς καὶ οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτούς· καὶ ζητήσει αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ εὕρῃ αὐτούς· καὶ ἐρεῖ Πορεύσομαι... [224]. Vi è poi una citazione neotestamentaria dalla *Lettera di Giuda* riportata nel contesto dell'argomentazione in difesa degli apocrifi sia nel *Liber de fide de apocryfis* sia nel *Liber apologeticus* [225]. I vv. 14-15 sono riportati in una forma più breve: *prophetauit de his septimus ab Adam Enoc dicens 'ecce uenit dominus in sanctis milibus facere iudicium et arguere omnem et de omnibus duris quae*

[219] Aug., *in psalm.* 136, 14 (CCL 40, 1973); *serm*. 25A, 2 (CCL 41, 343); *epist*. 157, 4, 26 (CSEL 44, 475).

[220] *Lib. apol.* (CSEL 18, 27, 1-2).

[221] *Seputaginta* III/1. *Numeri*, 289.

[222] Cfr. *infra* 4.2.1.

[223] *Lib. apol.* (CSEL 18, 20, 18-21).

[224] *Septuaginta* XIII. *Duodecim prophetae*, 149-150.

[225] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 44, 15); *lib. apol.* (CSEL 18, 32, 24).

locuti sunt contra eum peccatores'; nel testo greco si legge: ...ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ'αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς[226]. In questo caso l'errore è stato causato dalla ripetizione di περὶ πάντων.

3.6. Errori di citazione

Nonostante l'approfondito e costante rapporto con la Scrittura, non mancano, tuttavia, nei trattati priscillianisti alcune grossolane sviste nelle citazioni.

Ben due sono presenti nel *Liber de fide de apocryfis* dove, a proposito della definizione come «dio per il faraone» di Ex 7, 1 (LXX: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μουσῆν λέγων Ἰδοὺ δέδωκά σε θεὸν Φαραώ...[227]), Mosè è confuso con Giacobbe[228]; e qualche pagina più avanti è attribuita all'apostolo Pietro la paternità dell'*Epistola ai Colossesi*[229].

Anche se stupisce che nel contesto di uno scritto dedicato alla difesa degli apocrifi, così ben argomentato e in cui è costante e continuo il ricorso a passi canonici, l'autore sia incorso in sviste così banali, tuttavia questi errori si possono giustificare come frutto di confusione o di difetto della memoria.

Non è, invece, un errore di distrazione, come potrebbe apparire a prima vista, l'attribuzione di un versetto di Baruc a Geremia; essendo Baruc il segretario di Geremia e essendo di conseguenza le due figure strettamente legate, sarebbe facile giustificare un errore di questo tipo. Ma poiché l'erronea attribuzione riguarda un passo molto noto, i vv. di Bar 3, 36-38 sull'unicità di Dio, e soprattutto si ripete due volte nel *corpus* priscillianista, nel *Liber apologeticus* e nel *Tractatus Genesis*[230], dob-

[226] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 426-428.

[227] *Septuaginta* II 1. *Exodus*, 118.

[228] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 46, 15): *quis Iacob dictum a deo Faraonis deum non amet?*

[229] *Ibidem* (CSEL 18, 55, 12-17): *In quo et apostolus Petrus sciens conscientiam in libris canonicis numeri rationem et relaxans legendi ea quae de Christo scripta sunt libertatem, cum ad Colosenses epistulam daret, dixit:* cum lecta fuerit apud uos epistula haec, facite ut et in Laodicensium eclesia legatur, et eam quae Laodicensium est uos legatis (Col 4, 16).

[230] *Lib. apol.* (CSEL 18, 5, 18): *et Hieremias ait…*; *tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 3): *item per Hieremiam…* In altri due passi dove il passo è citato, esso è attribuito genericamente al profeta, cfr. *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 37, 27) e *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 49, 10).

biamo concludere che l'autore riteneva che l'autore fosse proprio Geremia. Forse, visto che in entrambi i casi il passo è citato assieme ad altri versetti biblici sull'unicità di Dio, l'autore ha trovato questa erronea attribuzione in una raccolta di *testimonia*, a noi non pervenuta, in cui non era inusuale trovare sviste analoghe [231]. Ciò trova conferma nel fatto che il libro di Baruc, il cui testo originale è in greco e non in ebraico, non era inizialmente un libro autonomo, ma un'appendice al libro di Geremia come attestano appunto i testimoni delle antiche versioni della *Vetus Latina* [232]; anche Ireneo di Lione cita, infatti, un lungo passo di Baruc (Bar 4, 36 - 5, 9) attribuendolo a Geremia [233].

Nel *Tractatus Paschae* la causa dell'errore mi pare più profonda. In questo trattato, dedicato a esortare i fedeli al digiuno in occasione della preparazione per la pasqua, si propongono quali esempi da imitare Mosè, Giosuè e Gesù [234]. Nella tradizione patristica il lungo digiuno quaresimale al quale sono invitati i fedeli ha degli illustri antecedenti in Mosè, Elia e Gesù stesso, i quali, secondo le Scritture, digiunarono per quaranta giorni e quaranta notti (Ex 24, 18; 34, 28; Dt 9, 9. 18; 1 Rg 19, 8; Mt 4, 2; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-2), sicché lo stesso numero quaranta assunse un importante significato simbolico che, secondo Gerolamo, si addice *peccatoribus et ieiunio et orationi et sacco et lacrimis et perseuerantiae deprecandi* [235]. Ma in luogo di Elia nel nostro testo si trova menzionato, insieme con Mosè e Gesù, Giosuè, di cui né gli scritti biblici, canonici e extracanonici, né la tradizione esegetica menzionano un tale digiuno.

[231] Prigent menziona tra le prove che dimostrano che ci troviamo in presenza di *testimonia* proprio errori di questo tipo; cfr. Prigent 1961, 28.

[232] Cfr. Bogaert 1982, 73-81; Bogaert 1985, 185; Dorival, in Harl-Dorival-Munnich 1988, 84-85; 325.

[233] Iren., *haer*. 5, 35, 1 (SC 153, 440): <*Manifestius autem adhuc de Hierusalem*> *et regno in ea significauit Jeremias propheta:* Circumspice, *dicens*, ad orientem, Hierusalem, et uide laetitiam quae aduentat tibi ab ipso Deo...

[234] Per un'analisi dettagliata rinvio a Veronese 2004.

[235] Hier., *in Jon.* 3, 4b (SC 323, 264) e prosegue: ...*(Dominus) haereditatem nobis ieiunii derelinquens ad esum corporis sui sub hoc numero nostras animas praeparat.* Lo definiscono *mysticus numerus* Ambrogio (*in Luc.* 4, 15, CCL 14, 111) e Agostino, il quale ne fa il simbolo della vita che l'uomo conduce sulla terra in attesa della venuta del Signore (*serm*. 205, 1, PL 38, 1039; *epist.* 55, 28, CCL 31, 256-257); Massimo di Torino parla del quaranta come di *sacratissimus numerus*, non stabilito dall'uomo o dal vescovo, ma consacrato da Dio (*serm*. 50, 2; 52, 1; 66, 1; 67, 4; 111, 3, CCL 23, 198; 210; 276; 282; 432); cfr. anche Petr. Chrys., *serm*. 85 ter, 1 (CCL 24A, 528).

Si potrebbe, dunque, pensare a una svista da parte dell'omileta che ha evidentemente confuso il digiuno di Elia attribuendolo a Giosuè, uno scambio che sarebbe stato favorito dal fatto che anche Elia oltrepassò all'asciutto il Giordano, come narrato in 2 Rg 2, 7-14. Ma tale confusione si può spiegare considerando un altro elemento che mette in relazione tra loro le tre figure di Mosè, Giosuè e Gesù. Il digiuno di Mosè gli meritò, infatti, il colloquio con Dio e la consegna delle tavole della Legge dopo il prodigioso attraversamento del Mar Rosso, così come il digiuno di Giosuè sorresse l'ingresso nella terra promessa dopo la miracolosa traversata del Giordano; infine, l'episodio del digiuno di Gesù nel deserto segue immediatamente il suo battesimo a opera di Giovanni Battista. Tutte e tre le figure dunque, secondo il nostro autore, sono legate a doppio filo sia dal digiuno sia dal passaggio salutare attraverso l'acqua [236]. Mi sembra del tutto verosimile che la potenza dell'immagine del passaggio del popolo di Israele attraverso le acque ora del Mar Rosso ora del Giordano come simbolo della purificazione battesimale sia stata fondamentale nel pensiero dell'autore. Forse l'ha indotto in errore, attribuendo a Giosuè un digiuno di quaranta giorni di cui non vi è menzione nella Scrittura; o forse l'autore ha intenzionalmente forzato l'episodio biblico per meglio collocarlo all'interno del suo quadro. Con questa interpretazione leggermente forzata è possibile all'autore collegare insieme i tre episodi di Mosè, Giosuè e Gesù sulla base del binomio digiuno-battesimo, in modo tale che i tre costituiscano un modello ideale di riferimento per l'intera comunità all'approssimarsi della pasqua.

3.7. Conclusioni

Lo studio delle citazioni bibliche presenti negli scritti priscillianisti conferma l'impressione di un approfondito e costante contatto dell'autore con i testi scritturistici sia vetero sia neotestamentari.

[236] È noto che tra i numerosi *typoi* del battesimo la traversata del Mar Rosso occupa un posto privilegiato non solo grazie all'interpretazione di Paolo (1 Cor 10, 1-2), il quale inaugurò una delle più importanti figure della tipologia antica, ma anche grazie alla sua immediata evidenza. L'interpretazione del passaggio del Giordano quale figura del battesimo, anch'essa antica e sviluppata probabilmente a partire dall'episodio del battesimo di Gesù nel Giordano, non godette, invece, di una tradizione pari a quella del passaggio del Mar Rosso, anche se nell'esegesi di Origene il battesimo nel Giordano a opera di Giosuè è ritenuto addirittura superiore a quello a opera di Mosè nel Mar Rosso.

L'analisi delle formule di introduzione delle citazioni bibliche evidenzia una relativa omogeneità nella raccolta priscillianista, con la rimarchevole eccezione del *Tractatus Psalmi tertii* che presenta significative peculiarità rispetto al resto del *corpus* e con una sottile diversificazione nei rimanenti *tractatus* che sembrano ripartirsi in due gruppi: da un lato i *Tractatus Genesis* e *Psalmi primi*, dall'altro gli altri quattro.

Particolarmente interessante mi pare la constatazione che le citazioni veterotestamentarie sono sempre precedute da esplicite formulazioni di introduzione, mentre quelle neotestamentarie sono molto spesso riportate indirettamente. Ciò si può spiegare con il fatto che l'AT era generalmente meno familiare agli ascoltatori, come testimonia anche l'esempio di Ambrogio che scelse di dedicarsi all'esegesi di testi veterotestamentari.

L'autore priscillianista ama accumulare numerose citazioni bibliche a sostegno delle proprie argomentazioni; in taluni casi le citazioni sono accomunate da una parola-chiave che tradisce la loro provenienza da florilegi scritturistici, come dimostrano sia l'occorrenza di analoghi gruppi di citazioni in altri scrittori, sia la sostanziale misconoscenza del reale contesto dei singoli versetti.

Si è evidenziato quanto sia fitta negli scritti del *corpus* di Würzburg la tramatura biblica sottesa al testo. L'analisi delle allusioni, conflazioni e modificazioni dei passi scritturistici testimonia la grande confidenza con il testo biblico da parte dell'autore che utilizza un lessico profondamente impregnato dal vocabolario biblico e in particolare paolino. Nel contempo questa analisi rivela anche come le modificazioni a cui viene sottoposto il testo biblico siano condizionate dal pensiero dell'autore, il quale, in una prospettiva escatologica, è sempre propenso a esortare il suo uditorio a sciogliere i legami con il mondo terreno, a spogliarsi dell'uomo carnale per rivestirsi dell'uomo spirituale e farsi tempio di Dio.

4.
IL TESTO BIBLICO

Le numerose citazioni bibliche presenti nel *corpus* degli scritti di Würzburg risultano di grande interesse ai fini dello studio dell'antica versione della *Vetus Latina.* Solo recentemente gli studiosi hanno cominciato a porre i testi priscillianisti al pari di altri illustri testimoni patristici della *Vetus*, quali Cipriano, Lucifero di Cagliari e il *Liber de diuinis Scripturis* detto anche *Speculum* pseudoagostiniano [1].

La diffusione del cristianesimo in Occidente sollecitò l'esigenza di produrre traduzioni della Scrittura in lingua latina per servire alle necessità liturgiche e catechetiche delle comunità cristiane. Probabilmente una prima versione latina dei vangeli fu preparata nell'ultimo quarto del II secolo in Africa, mentre una traduzione pressoché completa della Bibbia è attestata sempre in Africa prima della metà del III secolo, come provano i *Testimonia ad Quirinum* composti da Cipriano. Nel III secolo si approntarono anche versioni o revisioni europee, principalmente in Italia, Gallia e Spagna [2]. Lo stile delle prime traduzioni latine era quanto mai lontano dall'eleganza ciceroniana, come ricorda Agostino [3]; in effet-

[1] Nell'edizione della *Vetus Latina* di Beuron gli scritti priscillianisti occupano un posto di un certo rilievo e in alcuni volumi, quale ad esempio quello delle epistole cattoliche (*VL* 26/1), essi vengono considerati un testimone importante della *Vetus Hispana*; cfr. anche Munnich, in Harl-Dorival-Munnich 1988, 141. Secondo Frede (1971, 458) Priscilliano con altri autori non ortodossi merita la stessa attenzione di Ambrogio e Agostino; non citano invece i nostri scritti, ad esempio, Bogaert 1988, 149, Cimosa 2008, 19, Houghton 2016, se non limitatamente al *Comma Ioanneum* e ai *Canoni alle epistole paoline*.

[2] È aperta la questione se alla base delle traduzioni bibliche vi sia una «Urübersetzung» da cui dipendono tutte le traduzioni successive oppure se in diversi luoghi contemporaneamente si sia giunti a proporre diverse traduzioni che si sono successivamente raggruppate in uno o più «Überlieferungszweigen», cfr. Aland 1980, 162. Sul rapporto tra l'*Afra* e le revisioni europee gli studiosi sono divisi: secondo gli specialisti del Beuron Institut, che collaborano alla monumentale edizione della *Vetus Latina*, le recensioni europee e la versione africana del NT derivano da una comune traduzione primitiva; gli editori della *Septuaginta* di Göttingen preferiscono distinguere diversi tipi testuali della *Vetus Latina*; Munnich, in Harl-Dorival-Munnich 1988, 139 e Burton 2000, 29-30.

[3] Aug., *conf.* 3, 6, 11 (CCL 27, 32).

ti, il loro letteralismo, dovuto alla necessità di mantenersi pedissequamente fedeli al testo sacro, aveva introdotto nella lingua latina neologismi lessicali e semantici, semitismi ereditati dalla Settanta, forzature della sintassi, tutti elementi che potevano urtare la sensibilità dei lettori colti cristiani e, a maggior ragione, di quelli pagani [4].

Da un lato, l'intenso lavoro di traduzione e copiatura, determinato dalla rapida crescita del numero dei cristiani, provocò spesso errori sia da parte dei traduttori sia da parte dei copisti; dall'altro, lo stile trascurato della versione latina indusse frequentemente a correggere il testo biblico e a emendarlo non sempre in modo corretto [5]. Gerolamo, nella prefazione della traduzione dei vangeli dedicata a papa Damaso, ricorda che alla fine del IV secolo circolavano in Occidente tante versioni quanti erano i mss. biblici: *tot enim sunt (*scil. *exemplaria) paene quot codices* [6]; egli denuncia che molti copisti non si limitavano a trascrivere il testo tale e quale lo trovavano, ma tentavano di correggere gli errori altrui aggiungendone di propri [7]. Similmente Agostino lamenta la difficoltà di orientarsi nella *latinorum interpretum infinita uarietas*: mentre si possono elencare coloro che hanno tradotto in greco il testo ebraico delle Scritture, i traduttori latini non si possono calcolare, dal momento che nei primi tempi della cristianità chiunque avesse avuto tra le mani un codice greco, reputandosi sufficientemente dotto nella conoscenza del greco e del latino, si cimentava nella traduzione [8]. Come testimoniano sia Gero-

[4] Sull'atteggiamento dei cristiani colti nei confronti della Scrittura cfr. Fredouille 1985, 25-42.

[5] Lo scopo era duplice: da un lato quello di migliorare la lingua del testo latino, dall'altro quello di renderlo in modo più preciso e aderente all'originale greco; cfr. Fischer 1986, 173.

[6] Hier., *praef. Vulg. euang*. 1 (SC 592, 472): *Si enim Latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus! Tot sunt paene quot codices*. Lo stesso concetto è ripreso nella prefazione alla traduzione del libro di *Giosuè*, cfr. Hier., *praef. in lib. Iosue* (ed. R. Weber-R. Gryson, 285): *...ut ...editionem nostram habeant et, sicubi in antiquorum uoluminum lectione dubitarint, haec illis conferentes inueniant quod requirunt, maxime cum apud latinos tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo uel addiderit uel subtraxerit quod ei uisum est, et utique non possit uerum esse quod dissonet.*

[7] Hier., *epist*. 71, 5 (CSEL 55, 5): *Scribunt non quod inueniunt, sed quod intellegunt: et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos.*

[8] Aug., *doctr. christ.* 2, 11, 16 (ed. M. Simonetti, 94-96): *Qui enim scripturas ex hebraea in grecam uerterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Vt enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari*.

lamo sia Agostino, dunque, i testi latini della Scrittura che circolavano in Occidente erano molto numerosi – ragione per cui taluni studiosi hanno preferito parlare di *Veteres Latinae*[9] – e spesso anche alquanto scorretti[10].

4.1. *Status quaestionis*

A partire dall'edizione degli scritti priscillianisti ad opera di Georg Schepss nel 1889 gli studiosi hanno a lungo dibattuto per definire a quale dei grandi filoni (*Afra*, *Europea*, *Itala*)[11] si potesse far risalire la versione del testo biblico in uso in questi trattati; ma la frammentarietà, e talvolta l'approssimazione, delle ricerche li ha condotti a risultati parziali, ambigui e spesso del tutto contraddittori, senza che si riuscisse a raggiungere una conclusione condivisa.

La maggior parte sostenne che gli scritti di Würzburg sono i rappresentanti della *Vetus Latina* africana; Harry A.A. Kennedy[12], ad esempio, reputò che le citazioni bibliche avessero una forte rassomiglianza con il testo dell'*Afra*, ma aggiunse che esse rivelano anche alcune tracce del testo «Europeo». Un'altra ipotesi formulò Samuel Berger[13], ammettendo, tuttavia, che la sua conclusione gli derivava da un esame non molto approfondito delle citazioni presenti nei trattati; egli affermò che il testo

[9] Fischer (1972, 4) evidenzia la differenza di terminologia negli studi contemporanei, ma sottolinea che oramai si sono imposte formule quali *Vetus Latina* o «altlateinische Bibel», pur precisando che il singolare non implica la unitarietà della traduzione latina originaria, bensì solamente una differenziazione rispetto alla Vulgata geronimiana.

[10] Su alcuni errori segnalati dai due scrittori latini cfr. Chiesa 2000, 33-37. Fischer (1972, 5; 12-14) nota che a differenza delle leggende sulla ricostituzione delle Scritture ebraiche a opera di Esdra e sulla traduzione greca a opera dei Settanta, per quanto riguarda la versione latina non vi è alcun racconto leggendario che fornisca notizie su dove e quando fu composta, mentre ci restano solo le testimonianze di Gerolamo e Agostino; se a ciò si aggiunge il fatto che il testo latino non aveva carattere normativo, ne è derivato conseguentemente che chiunque si ritenesse competente poteva migliorare o modificare il testo stesso, come di fatto avvenne. Le cose non andavano meglio per i mss. greci, cfr. Ehrman 2005a, 51-56.

[11] Gli studiosi contemporanei preferiscono oggi non utilizzare più il nome *Itala*, derivato da un noto passo di Agostino (*doctr. christ.* 2, 15, 22, ed. M. Simonetti, 106: *In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur: nam est uerborum tenacior cum perspicuitate sententiae*), a causa della poca precisione del termine e dei molteplici significati che a esso sono stati attribuiti; si predilige, invece, distinguere i testi europei da quelli africani; cfr. Fischer 1972, 4 e Burton 2000, 5-6; 14-15.

[12] Kennedy 1900, 56-57.

[13] Berger 1893, 8.

biblico priscillianista rivelava tutti i caratteri dei testi italiani e sembrava costituire il momento di transizione tra questi testi del IV secolo e il loro discendente, vale a dire il testo africano in uso alla fine del V secolo nel regno vandalo; le citazioni bibliche dei trattati dimostrerebbero, inoltre, che in Spagna vigeva un testo particolare del quale si ritrovano tracce sicure ancora nella Vulgata spagnola. Secondo Teófilo Ayuso Marazuela [14] tutte le opere che sono state ricondotte sotto il nome di Priscilliano [15] rappresentano un testimone fondamentale per la ricostruzione del testo ispanico della *Vetus Latina*. Tale versione, pur non costituendo un'unità compatta, fornisce un testo particolare che manifesta un suo carattere marcatamente individuale e con alcune particolarità che non coincidono né con il testo dell'*Itala*, né con quello dell'*Afra*, rispetto ai quali si differenzia notevolmente. Nel 2008 Hernán Martín Giudice ha presentato una tesi dottorale presso la Pontificia Università Lateranense su Priscilliano e la Bibbia, in cui sostiene che il testo biblico utilizzato è una *Vetus Latina* in una versione indipendente da quelle altrimenti note oppure allestita da Priscilliano stesso [16].

Queste diverse posizioni degli studiosi dimostrano quale prezioso testimone, ma allo stesso tempo anche quanto problematico, siano i nostri scritti, che presentano, come vedremo, analogie sia con alcuni mss. biblici molto antichi e di diversa provenienza, sia con alcuni antichi testi letterari.

È perciò importante analizzare nel dettaglio alcune citazioni bibliche particolarmente significative che sono presenti negli scritti priscillianisti; il loro studio permette, infatti, interessanti considerazioni: non solo consente di dimostrare l'importanza che i nostri scritti rivestono per lo studio della *Vetus Latina* e di verificare le molteplici influenze cui essi furono sottoposti, ma, di fronte a varianti originali o poco attestate, consente anche di verificare l'attendibilità delle accuse di falsificazione del testo biblico ripetutamente rivolte ai priscillianisti e nel contempo di approfondire il pensiero priscillianista in ambito teologico, antropologico e escatologico.

Ho scelto per comodità di procedere con l'analisi dei passi seguendo l'ordine dei libri biblici e ho ritenuto opportuno considerare qui sola-

[14] Ayuso Marazuela 1953, 522-524.

[15] Oltre ai *Canoni* e ai *Trattati*, Ayuso Marazuela considera come opere priscillianiste anche il *De trinitate fidei catholicae*, la *Fides S. Ambrosii* e numerosi *Prologhi* (*Mt, Mc, Lc, Io, Act, Apc*).

[16] Giudice 2008, 67-70.

mente le citazioni esplicite, precedute da una formula introduttiva, tralasciando invece le allusioni che più facilmente sono sottoposte a modificazioni e piegate al contesto in cui sono inserite.

4.2. Le particolarità del testo biblico

4.2.1. *Antico Testamento*

4.2.1.a. *Pentateuco*. Nel *Tractatus ad populum II*[17] si legge: *duo populi sunt et duae gentes in utero tuo* (Gn 25, 23), parole che il Signore rivolse a Rebecca che lo interrogava sul motivo per cui i due figli si urtassero nel suo ventre. Rispetto alla versione comune del testo di *Genesi* (*duae gentes* [ἔθνη] *in utero tuo sunt et duo populi* [λάοι] *de uentre tuo diuidentur*)[18], si nota l'inversione dell'ordine *gentes* / *populi*, che si riscontra, oltre che in questo passo, solamente nella versione latina di Ireneo, in un sermone di Agostino e in un'allusione di Tertulliano[19].

Nel *Liber ad Damasum*[20] è riportata la citazione di Ex 20, 2-4 che condanna l'idolatria e ricalca sostanzialmente i versetti di Dt 5, 6-8: [2] *ego sum dominus deus tuus qui eduxi te de domo seruitutis;* [3] *non erunt tibi dii alii praeter me;* [4] *non facies tibi idolum nec ullam similitudinem ex his quae in caelo susum neque quae in terra deorsum neque <quae> sub aquis neque quae sub terra*. Al v. 2 si segnala l'omissione dell'espressione *de terra Aegypti*; inoltre, al v. 4 l'editore Schepss ha scelto di integrare <*quae*>. La lezione del testo biblico è pressoché unanime negli scrittori cristiani antichi e anche nella Vulgata: οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς; *non facies tibi sculptile, nec similitudinem omnium, quae in caelo sunt desuper et quae in terra deorsum et quae uersantur in aquis sub terra*[21]. Da segnalare nel testo priscillianista è la particolare

[17] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 98, 7).

[18] *VL* 2. *Genesis*, 266-267.

[19] Iren., *haer*. 4, 21, 2 (SC 100, 678): *duo populi in utero tuo et duae gentes in utero tuo*; Aug., *serm.* 5, 4 (CCL 41, 54): *dictum est ei a domino, quod duo populi in utero eius confligerent et duae gentes…*; Tert., *Iud*. 1, 3 (CCL 2, 1339): *...quod ex utero Rebeccae duo populi et duae gentes essent processurae*.

[20] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 25 - 39, 2).

[21] Ad esempio cfr. Aug., *spec.* 4 (CSEL 12, 18); Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 104): *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra.*

aggiunta dell'ultimo '*neque quae' sub terra* contro il comune *in aquis sub terra*. La versione dell'Ambrosiaster, che presenta la citazione nella seguente forma: *non facies tibi ullam similitudinem, quae sunt in caelo sursum et in terra deorsum, neque in aqua quae est sub terra* [22], potrebbe indurre ad espungere l'ultimo *neque* rinunciando all'integrazione di Schepss, e a leggere così: *ex his quae in caelo susum neque quae in terra deorsum neque sub aquis [neque] quae sub terra.*

Nel *Liber apologeticus* [23] si trova una lunga citazione di Nm 24, 7-9 che presenta alcune interessanti particolarità:

> [7] *exiet homo ex semine Iuda et dominabitur gentium multarum et exaltabitur regnum eius;* [8] *dominus enim deus adduxit eum ex Aegypto; sicut honor unicorni cornua eius, comedet gentes inimicorum suorum et cubitos eorum emedullauit et iaculis suis concutiet inimicos et* [9] *conquiescens refrigerabitur sicut leo et sicut catulus leonis; quis suscitauit eum? Qui benedicunt eum benedicti sunt et qui maledicunt eum maledicti sunt.*

Nel v. 7 il testo della Settanta recita: ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ [24], tradotto nella *Vetus*: *ex semine eius* [25], con riferimento alla discendenza di Israele, mentre nella nostra citazione la lezione *ex semine Iuda* è evidentemente stata influenzata dalla profezia messianica di Gn 49, 10 (οὐ ἐκλείψει ἄρχων ἐκ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ; *non deficiet princeps ex Iuda, neque dux de femoribus eius*). Il collegamento tra questi due passi era già stato istituito da Origene e si riscontra in seguito anche in Agostino [26]. Questa contaminazione è stata certamente favorita dalla menzione, poco oltre nel passo, del leone e del leoncello che ritornano anche nella benedizione di Giuda (Gn 49, 9). Il costrutto *dominabitur gentium multarum* è un grecismo sintattico, frutto della traduzione letterale dalla Settanta: κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν, presente già in Cipriano [27]; anche Gerolamo,

[22] Amst., *quaest*. 7, 1 (CSEL 50, 31).

[23] *Lib. apol.* (CSEL 18, 27, 1-9).

[24] *Septuaginta* III 1. *Numeri*, 289.

[25] *Cod. Lugd.* (ed. U. Robert, 288): *Exiet homo de semine eius...*

[26] Cfr. il collegamento dei due passi di Gn 49, 8. 10 e Nm 24, 7-9 in Orig., *comm. Ioh*. 13, 154-156 (SC 222, 116-118), a proposito dell'attesa del Messia da parte dei Samaritani che ammettono solo il Pentateuco. Aug., *c. Faust*. 12, 42 (CSEL 25, 369): *Ita non defuit rex de semine Iuda, donec uenirent, quae reposita erant illi.*

[27] Cypr., *test*. 2, 10 (CCL 3, 42).

quando nel *Commento a Ezechiele* cita il passo di *Numeri* in questione, a proposito della versione *iuxta Septuaginta* scrive: *Egredietur homo de semine eius et dominabitur gentium plurimarum*[28]. Successivamente il costrutto sintattico è stato corretto nella traduzione latina, già prima della Vulgata, in *dominabitur gentibus multis*[29]. L'assenza nello stesso v. 7 del nome di Gog, rispetto al cui regno Israele sarà superiore, e della parte finale del versetto sembra l'esito di un salto da pari a pari (ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ καὶ αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; *et exaltabitur Gog regnum eius, et crescet regnum eius*)[30]. La stessa identica lezione abbreviata si riscontra anche nell'antico *Codex Lugdunensis*[31]. Anche il v. 8 presenta alcune lezioni singolari. In particolare dove si legge: *sicut honor unicorni cornua eius*, nella Settanta[32] abbiamo: ὡς δόξα μονοκέρωτος αὐτῷ, nel *Codex Lugdunensis*[33]: *sicut honor unicorni eius*, e nella versione di Cipriano[34]: *Quasi claritas unicornis ei*, mentre Gerolamo nella Vulgata traduce: *cuius fortitudo similis est rinocerontis*[35]. Il Nostro ha evidentemente contaminato il passo con i due versetti di Dt 33, 17 (τὸ κάλλος αὐτοῦ κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ...; *tauri decor eius, cornua unicornis cornua eius*)[36], e di Ps 91, 11 (καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου; *et exaltabitur sicut unicornis cornu meum*)[37], proponendo una lezione non altrimenti nota. Nel seguito il testo priscillianista testimonia un errore proprio di una versione latina molto arcaica nella lezione: *cubitos eorum emedullabit*, dove il greco della Settanta reca: καὶ τὰ πάχη αὐτῶν ἐκμυελιεῖ. La traduzione di *cubitos* in luogo di τὰ πάχη, presente anche nel ms. biblico di Lione[38], è frutto

[28] Hier., *in Ezech.* 11, 38, 1-23 (CCL 75, 532-533).

[29] Ad esempio Rufin., *Orig. in Num.* 17, 5, 1 (SC 442, 298); *Orig. in cant.* 2, 8, 30 (SC 375, 424).

[30] *Ibidem*. Cfr. anche Cypr., *test*. 2, 10 (CCL 3, 42).

[31] *Cod. Lugd.* (ed. U. Robert 1881, 288): *…et dominabitur gentium multarum et exaltabitur regnum eius.*

[32] *Septuaginta* III 1. *Numeri*, 289.

[33] *Cod. Lugd.* (ed. U. Robert 1881, 288).

[34] Cypr., *test*. 2, 10 (CCL 3, 42).

[35] Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 215).

[36] Cfr. ad esempio Tert., *Marc*. 3, 18, 4 (CCL 1, 532); *adu. Iud*. 10, 7 (CCL 2, 1376).

[37] Cfr. ad esempio Greg. Illib., *exp. Orig. de psalm.* 91, 11 (CCL 69, 214); Hier., *in psalm.* 91, 11 (CCL 78, 139); Aug., *in psalm.* 91, 11 (CCL 39, 1287).

[38] *Cod. Lugd.* (ed. U. Robert 1881, 288): *…comedet gentes inimicorum suorum, et cubitos eorum et medullauit…* Secondo Billen (1927, 47) gli scritti priscillianisti condividono con questo importante ms. una dozzina di evidenti convergenze contro il testo ciprianeo.

di un errore presente nel testo greco che in luogo del corretto τὰ πάχη (= *crassitudines*) doveva riportare evidentemente τὰ πήχη (= *cubiti*); ma tale errore, di cui sono noti solamente questi due testimoni, il nostro *Liber apologeticus* e il ms. biblico di Lione, era stato corretto in *crassitudines* già al tempo di Cipriano [39].

4.2.1.b. *Libri storici.* Nel *Liber de fide de apocryfis* [40] l'autore propone una serie di citazioni tratte dal secondo libro dei *Paralipomeni* al fine di dimostrare la sua tesi, secondo cui nei libri canonici sono menzionati discorsi, racconti e profezie che non trovano riscontro nei libri considerati ispirati e comunemente accolti. In 2 Par [41], infatti, sono narrate le gesta dei vari re di Israele e per ognuno di essi l'autore biblico, anziché dilungarsi a descrivere nel dettaglio le vicende e le imprese belliche, rinvia a altri scritti che in modo più esauriente espongono la loro condotta e le loro azioni [42], scritti che sono opera di profeti e che non sono compresi nel canone. Nel suo studio sulle versioni latine del secondo libro dei *Paralipomeni* Robert Weber conclude che l'autore priscillianista ha utilizzato una versione latina generalmente conforme al greco dei Settanta [43].

La particolarità di alcuni dei versetti citati consta nei nomi che vengono riportati e che non trovano corrispondenza né con il testo greco né con quello latino. In 2 Par 9, 29, secondo il nostro autore, si parla delle gesta di Salomone descritte *in uerbis Nathae profetae et in uerbis Achiae Selonitae et in uisionibus Laedam, quae uidebat de Heiorobeam filio Nabat* [44]; qui senza paralleli è la menzione del nome *Laedam*, dove nella Settanta troviamo Ιωηλ e nella Vulgata *Iaddo* [45]; da notare

[39] Cypr., *test*. 2, 10 (CCL 3, 42): *et edet gentes inimicorum suorum et crassitudines eorum emedullabit et balistis suis configet inimicum*.

[40] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 50, 15 - 51, 7).

[41] Come sottolinea Weber (1945, XIX) le citazioni patristiche da 2 Par sono poco numerose; per lo più esse si trovano in contesti polemici, dove si utilizzano in particolare le parole di avvertimento che i profeti indirizzano a nome di Dio ai re Asa e Josafat o al popolo di Giuda.

[42] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 50, 12-15): *Sic et in libris Paralipomenon Natham profetam, Achiam Selonitam, uisiones Laedam, uerba Zeu fili Anani ad fidem ueri et eorum quae gesserunt auctoritatem inuenimus edicta…*

[43] Weber 1945, XLVI.

[44] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 50, 21-23).

[45] Septuaginta *ad loc*. (ed. A. Rahlfs 1, 826); Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 598). Nella Bibbia di Alcalá edita da Weber si legge *Abdo* (ed. R. Weber, 23).

la forma *Heiorobeam* per *Hieorobeam* con lo scambio *ie*/*ei*, dovuta anche all'oscillazione paleografica *i*/*e* tipica della tradizione ms. In 2 Par 12, 15, a proposito delle gesta di Roboamo, sono menzionati i libri del profeta *Samea* e del veggente *Edom* [46]; in luogo di *Edom* la Settanta riporta Αδδω, come la Vulgata (*Addo*) [47]. Il medesimo veggente è citato anche in 2 Par 13, 22, a proposito delle gesta del re Abia, chiamato invece dal Nostro *Abdia*: pure in questo caso il profeta è denominato *Edom* in luogo di *Addo* [48].

La citazione di Tb 4, 13, *Nos fili profetarum sumus; Noe profeta fuit, Abraham Isac et Iacob et omnes patres nostri qui ab initio saeculi profetauerunt*, è riportata, insieme alle citazioni di Lc 1, 68-70, Jud 14-15 e 1 Cor 14, 31-32, a conclusione del lungo *Liber apologeticus* [49], quando l'autore sostiene che tutti coloro che hanno fede in Cristo possono ottenere il dono della profezia. Anche all'inizio del *Liber de fide de apocryfis* è citato questo versetto nella medesima forma per dimostrare che molti libri profetici, sebbene citati in scritti canonici, non sono entrati a far parte del corpo dei libri accolti dalla Chiesa [50]. Il testo greco del libro di *Tobia* si presenta in due diverse forme testuali, edite da Hanhart e da Rahlfs: G^{I} è attestata da quasi tutti i mss. greci e è il suo testo rivisto che si è infine imposto; G^{II} è attestata dal solo codice Sinaitico e dalla *Vetus Latina* [51]. Il versetto così come è citato nello scritto priscillianista coincide solo in modo molto parziale con il testo greco, che nelle due versioni non diverge e recita: ...διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν. Νῶε, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος, μνήσθητι, παιδίον, ὅτι οὗτοι πάντες ἔλαβον γυναῖκας ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν καὶ... [52]; si tratta di un passo in cui il padre ammonisce il figlio a astenersi dalla fornicazione e a scegliere, in quanto discendente dai profeti, una moglie

[46] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 50, 24-25): *…in uerbis Sameae profetae et Edom uidentis…*

[47] Septuaginta *ad loc.* (ed. A. Rahlfs 1, 830); Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 602). La Bibbia di Alcalá legge ancora *Abdo* (ed. R. Weber, 27).

[48] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 50, 26-27): *et reliqui sermones Abdiae et actus eius et uerba eius scribta sunt in libro Edom profetae*. Septuaginta *ad loc.* (ed. A. Rahlfs 1, 831); Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 603). La Bibbia di Alcalá riporta *Abedo* (ed. R. Weber, 29).

[49] *Lib. apol.* (CSEL 18, 32, 22-24).

[50] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 45, 26 - 46, 1).

[51] Cfr. Hanhart 1983, 29-31.

[52] *Septuaginta* VIII 5. *Tobit*, 91-92. Cfr. Rahlfs I, 1012.

che appartiene alla stirpe dei propri antenati. Pur presentando qualche differenza testuale, lo stesso significato è espresso anche negli antichi mss. biblici latini; fra di essi quello che più si avvicina letteralmente alla nostra citazione è il *Monacensis*, che recita: *…(quonia)m filii prophaetarum sumus. Noe prophaeta fuit prior et Abraham et Isaac et Iacob parentes nostri ab initio saeculi* [53]. Ma, come è evidente, il nostro autore ha modificato il versetto di *Tobia*, estrapolato dal contesto originario e piegato a tutt'altro significato: l'ammonimento paterno non riguarda più un precetto morale relativo alla castità e alle nozze, ma è la conferma che tutti i cristiani, in quanto figli dei profeti, condividono con essi la virtù profetica. Di questa particolare interpretazione dello scritto priscillianista, che ignora la circostanza storica delle parole pronunciate da Tobi al figlio, forzando - forse intenzionalmente - il passo veterotestamentario, non ho trovato altra attestazione.

4.2.1.c. *Libri sapienziali*. Nella citazione di Ps 70, 19-20. 17: [19] *quis similis tibi, domine?* [20] *quia ostendisti mihi tribulationes et conuersum uiuificans* [17] *docuisti me*, presente nel *Tractatus ad populum II* [54], si segnala al v. 20 la lezione *quia*, comune con alcuni antichi mss. biblici (*Sangallensis* e *Veronensis*) e con il *Salterio mozarabico* [55] contro il greco ὅσας, tradotto generalmente *quantas* [56]. Interessante è la modifica apportata alla parte finale del v. 20, che usualmente recita *et conuersus uiuificasti me* [57] (καὶ ἐπιστρέψας ἐζῳοποίησάς με) [58], al quale è stato aggiunto un pezzo del v. 17 (*docuisti me*).

La citazione di Ps 101, 27-28 nel *Tractatus Genesis* [59] presenta due particolarità: [27] *caeli ipsi perient, tu autem permanebis et omnis tamquam uestimentum ueterescit et tamquam amictum plicabis illos,* [28] *tu autem ipse es et*

[53] *Cod. Monac*. (ed. J. Belsheim, 36).

[54] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 97, 19-20).

[55] *Cod. Veron*. (ed. G. Bianchini, 118); *cod. Sangal*. (ed. A. Dold, 25); *Psalt. Mozarabicum* (ed. J.P. Gilson, 49).

[56] Nel *Salterio Ambrosiano* si legge invece *quas* (ed. M. Magistretti, 76). Cfr. Weber 1953, 164.

[57] Cfr. Rufin, *symb*. 28 (CCL 20, 163); Arnob. Iun., *in psalm*. 70 (CCL 25, 102); Aug., *in psalm*. 67, 31; *in psalm*. 70, *enarr*. 2, 9 (CCL 39, 967-968). Così è anche la versione geronimiana dalla Settanta, mentre nella versione dall'ebraico il versetto recita: *conuersus uiuificabis*.

[58] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 199.

[59] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 13-16).

anni tui non deficient. Dapprima si nota il singolare *omnis... ueterescit*, contro l'unanimità del plurale nella Settanta (πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται)[60], nella *Vulgata* e nei *Salteri Romano, Ambrosiano, Mozarabico* e *Gallicano* (*omnia* / *omnes sicut uestimentum ueterescent*)[61]. Più interessante è la lezione *plicabis illos*, lezione isolata rispetto alla compattezza della tradizione greca: ...ἀλλάξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγήσονται[62], e di quella latina, compresa la Vulgata: *…mutabis eos et mutabuntur*[63]. Essa è forse influenzata dall'immagine del cielo che viene arrotolato o avvolto come un libro che si trova sia in Is 34, 4 (καὶ ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον), sia in Apc 16, 14 (καὶ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον εἱλισσόμενον), e di cui abbiamo testimonianza ad esempio nella versione latina di Ireneo e in Agostino.[64]

La versione di Prv 9, 1 che si legge nel *Tractatus Genesis*[65]: *sapientia aedificauit sibi domum et fundauit illam columnis septem*, riporta il verbo *fundauit* contro il testo comunemente vulgato, forse per influsso dell'immagine della costruzione di una casa fondata su solide fondamenta. Il testo greco della Settanta riporta καὶ ὑπήρεισεν στύλους ἑπτά[66], tradotto generalmente nelle versioni latine *et subdidit* / *(suf)fulsit* / *supposuit columnas septem*[67], divenuto *excidit* nella Vulgata[68].

Nel *Liber apologeticus* sono presenti molte lunghe citazioni dal libro di *Giobbe*, citazioni che si rivelano estremamente interessanti per il testo

[60] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 255.

[61] Weber 1953, 248.

[62] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 255.

[63] Weber 1953, 248. Cfr. ad esempio Iren., *haer*. 4, 3, 1 (SC 100, 414); Greg. Illib., *fid*. 8, 29 (ed. M. Simonetti, 108); Ambr., *Iob* 1, 7, 24 (CSEL 32/2, 226); Ps.Eus. Verc., *trin*. 5, 34; 10, 39 (CCL 9, 73; 142). Interessante la variante attestata in Gerolamo e Rufino: *inuolues*; cfr. Hier., *in Is*. 14, 51, 6 (CCL 73A, 561): *sicut pallium inuolues eos, et mutabuntur*; *ibidem* 18, 65 (CCL 73A, 760): *quasi amictum inuolues eos, et mutabuntur*; Rufin., *Orig. in Num*. 24, 1, 8 (SC 461, 164): *sicut amictum inuolues eos et mutabuntur.*

[64] Iren., *haer*. 4, 5, 1 (SC 100**, 424): *unus igitur et idem Deus: qui plicat caelum quemadmodum librum*; Aug., *conf*. 13, 15 (CCL 27, 250): *caelum enim plicabitur ut liber*; *in psalm*. 8, 7 (CCL 38, 52); 93, 6 (CCL 39, 1306); 103, s. 1, 8 (CCL 40, 1480).

[65] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 68, 2-3).

[66] *Septuaginta ad loc*. (ed. A. Rahlfs 2, 197).

[67] Sabatier 2, 311. Cfr. *subdidit*: Cypr., *test*. 2, 2 (CCL 3, 31); *epist*. 63, 5, 1 (CCL 3C, 395); Ambr., *in psalm. 118, serm*. 1, 3 (CSEL 62, 6); *fulsit*: Ambr., *Cain et Ab*. 1, 5, 19 (CSEL 32/1, 357); *suffulsit*: Apon., *in cant*. 10, 29 (CCL 19, 249); Aug., *ciu*. 17, 4. 20 (CCL 48, 558; 588); *supposuit*: Rufin., *Orig. in Gen*. 14, 2 (SC 7bis, 338).

[68] Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 964).

che propongono [69]. Il passo di Jb 10, 8-12 è citato a conclusione dell'esposizione del concetto secondo cui fra gli uomini i figli di Eva e del diavolo sono contrapposti a coloro che si sono spogliati dell'uomo vecchio e terreno per diventare uomini celesti [70], un'esposizione condotta con l'ausilio di una lunga lista di passi biblici [71]:

> [8] *manus tuae finxerunt et fecerunt me; posthaec demutans deiecisti me;* [9] *memor esto quoniam de luto finctum a terra iterum reuocasti me* [10] *et sicut lac me mulsisti et coagulasti sicut caseum;* [11] *pelle et carne me induisti, ossa et neruos disposuisti;* [12] *uitam uero et misericordiam posuisti aput me et uisitatio tua custodiuit spiritum meum.*

Nel complesso la citazione è abbastanza aderente al testo della Settanta, ma si distingue al v. 9 per la lezione: *a terra iterum reuocasti me*, mentre si legge in greco: εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις, negli antichi scrittori latini: *in terram* [72], e nella Vulgata: *in pulverem reduces me* [73]. Il concetto secondo cui l'uomo, come tutte le altre realtà nate dalla terra, è destinato a tornare alla terra non è certo nuovo e trova molti riscontri nella Scrittura (cfr. Gn 3, 19; Ecl 3, 20; 12, 7; Sir 40, 11; 41, 13); anche per questo la variante *a terra* risulta particolarmente significativa. Poiché non si riscontra in alcun ms. biblico e non ne ho reperito traccia in alcun antico testo cristiano [74], è incerto se questa variante si debba imputare al nostro autore o se egli l'abbia ricavata da qualche tradizione non altrimenti nota. Forse con questa variante l'autore ha inteso porre l'accento sul netto distacco dell'uomo nuovo da tutto ciò che è terreno, così che l'uomo, in origine plasmato dal fango, viene di nuovo richiamato dalla terra da Dio per allontanarsi definitivamente da essa. Oppure non

[69] Sulle diverse versioni greche e latine del testo di *Giobbe* cfr. Bogaert 2012; dall'analisi dello studioso si evidenzia che il testo biblico degli scritti priscillianisti deriva dal testo latino corto di Jb.

[70] *Lib. apol.* (CSEL 18, 21, 14-20).

[71] Cfr. *supra* 3.2.

[72] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 255. Cfr. Ambr., *Iob* 1, 18 (CSEL 32/2, 223): *memento quia lutum me feristi et in terram me resolues*; Aug., *adn. in Iob* 10 (CSEL 28/2, 532): *memor esto quia* de luto finxisti me: *tua ergo misericordia indigeo*. In terram me iterum conuertes: *morte, quae est poena peccati*.

[73] Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 738).

[74] Presso gli antichi molto poche sono le citazioni di questo passo, e in particolare del v. 9; in *VLD* ne sono menzionate in totale 29 occorrenze.

escluderei che *a terra* possa essere considerato un'aggiunta ridondante di *finctum*: *finctum de luto a terra*.

La citazione di Jb 38, 39: *tu capies Leosiboram, animas quoque draconum timore implebis…*, presente anch'essa nel *Liber apologeticus*[75], è straordinariamente interessante per la storia delle antiche versioni latine della Sacra Scrittura. Essa offre la lezione isolata *Leosibora*, esito di un'errata interpretazione del traduttore latino. Il testo greco della Settanta riporta l'interrogativa: θηρεύσεις δὲ λέουσιν βοράν[76], tradotto da Gerolamo ora: *capies leonibus escas*, ora nella Vulgata: *capies leanae praedam*[77]. Poiché nessuno dei mss. greci di *Giobbe* riporta tale nome, Francis Crawford Burkitt[78] ha ipotizzato che il traduttore latino conoscesse un testo greco in cui mancava il -ν efelcistico al dativo λέουσιν e, a causa della lettura continua, avesse mal compreso il senso originale del passo, facendo di λεουσιβοραν il nome di qualche essere mostruoso. Joseph Ziegler[79], invece, ipotizza che il traduttore latino conoscesse già tale *Leosibora* e ne avesse trascritto il nome dalla copia greca. Nonostante il *Liber apologeticus* sia l'unico scritto che trasmette questa lezione, essa pare tuttavia alquanto diffusa in Spagna, probabilmente la sua patria d'origine; lo conferma anche la testimonianza di Gerolamo, il quale conobbe questo portento dalla *Vetus Latina*[80] e non mancò di mettere più volte in ridicolo i manichei o i seguaci di Basilide che veneravano tra gli altri anche il *ridiculum nomen Leusiborae*[81].

[75] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 18-19).

[76] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 390.

[77] Hier., *interpr. Iob* (ed. P.A. de Lagarde, 232); Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 762). Cfr. Aug., *adn. in Iob* 38 (CSEL 28/2, 615): *aut capies leoni escas aut animas draconum replebis?*

[78] Burkitt 1896, 32. Cfr. anche Bertrand 1996, 239.

[79] Ziegler 1982, 33-34.

[80] Ziegler 1982, 34.

[81] Hier., *epist.* 75, 3 (CSEL 55, 32; scritta a Teodora, vedova spagnola di Lucino): *Et quia hereseos semel fecimus mentionem, qua Lucinus noster dignae tuba eloquentiae praedicari potest, qui spurcissima per Spanias Basilidis heresi saeuiente et instar pestis et morbi totas intra Pireneum et Oceanum uastante prouincias fidei ecclesiasticae tenuit puritatem nequaquam suscipiens Armazel, Barbelon, Abraxan, Balsamum et ridiculum Leusiboram ceteraque magis portenta quam nomina quae ad inperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hauriunt barbaro simplices quosque terrentes sono, ut, quod non intellegunt, plus mirentur?*; *c. Vigil.* 6 (CCL 79C, 15-16): *Nisi forte Balsamum mihi et Barbelo, et thesaurum Manichaei et ridiculum nomen Leusiborae, et quia ad radices Pyrenaei habitas uicinusque es Hiberiae, Basilidis antiquissimi haeretici et imperitae scientiae incredibilia portenta perquiris et proponis quod totius orbis auctoritate damnatur*; *in Is.* 17, 64, 4-5 (CCL 73A, 735): *deceptae sunt mulierculae... ut Basilidis, Balsami atque Thesauri, Barbelonis quoque et Leusiborae, ac reliquorum nominum portenta susciperent.*

Chadwick [82] fa notare che Agostino nelle *Adnotationes in Iob*, sebbene produca un testo biblico conforme a quello usualmente tradito, interpreta queste parole con riferimento al diavolo [83], lasciando intendere che non gli doveva essere ignota la lezione *Leosibora*. Ma ritengo che questa conclusione non sia così conseguente, dal momento che la menzione nel medesimo versetto del leone e soprattutto del drago (o enorme serpente) indirizzava naturalmente l'esegeta a interpretare il passo in riferimento al diavolo e alle potenze avversarie.

Lo stesso versetto citato dal nostro autore offre un'altra lezione singolare, quando recita: *animas quoque draconum timore implebis*, mentre nella Settanta si riporta: ψυχὰς δὲ δρακόντων ἐμπλήσεις. L'aggiunta di *timore* può essere facilmente stata propiziata dal versetto successivo che comincia con δεδοίκασιν γὰρ, riferito ai leoni e ai draghi che si accucciano nelle loro tane e stanno in agguato nei loro nascondigli.

Sempre nel *Liber apologeticus* [84] si trova la citazione di Jb 39, 9: *Ostende mihi si iam adquiescit tibi leo aut monucerus seruiet tibi aut dormiet in cubili suo*, che nella versione della Settanta recita: βουλήσεταί σοι μονόκερως δουλεῦσαι ἢ κοιμηθῆναι ἐπὶ φάτνης σου; [85] e secondo la *Vetus*: *Volet autem monoceros seruire tibi* [86]. Nel nostro testo si trova, dunque, una versione molto aderente al testo greco dal momento che traslittera *monucerus* contro la più diffusa traduzione latina *unicornis/-us* [87]. Ciò è interessante in considerazione del fatto che nella citazione di Nm 24, 8, che peraltro ricorre sempre nel *Liber apologeticus* [88], il termine greco μονόκερως è reso

[82] Chadwick 1976, 94.

[83] Aug., *adn. in Iob* 1, 38 (CSEL 28/2, 615): aut capies leoni escas aut animas draconum replebis? *de diabolo dictum est:* et conculcabis leonem et draconem, *propter insidias et iram. Omnes ergo angeli eius leonibus et draconibus comparantur.*

[84] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 16-17).

[85] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 392.

[86] Sabatier 1, 902.

[87] In ebraico l'animale corrisponde al bufalo, mentre la versione greca μονόκερως identifica un animale con un solo corno, identificato di volta in volta con il rinoceronte o il leggendario unicorno. Cfr. Aug., *adn. in Iob* 39 (CSEL 28/2, 618): μονόκερως *enim unicornis est*; Ambr., *in psalm.* 37, 25, 2 (CSEL 64, 155): *et uolet tibi unicornuus seruire*; Greg. M., *Iob* 31, 15, 29 (CCL 143B, 1571): *rhinoceros iste, qui etiam monoceros in Graecis exemplaribus nominatur… per hunc rhinocerontem, uel certe monocerotam, scilicet unicornem…* Sull'uso di traslitterare le parole greche cfr. Ziegler 1980, 32-33.

[88] *Lib. apol.* (CSEL 18, 27, 3).

invece con *unicornus*. Il versetto è evidentemente contaminato con i passi di Gn 49, 9 e Nm 24, 9[89], ma la 'Dublette'[90] *leo aut monucerus* non è completamente isolata, e la si riscontra anche nella versione lucianea: ἀτράπελος μονόκερως, e nella versione sahidica: *leo ferus aut* μονοκυρως[91].

Anche la lunga citazione di Jb 40, 5-14 (10-19 LXX), che segue nel *Liber apologeticus*[92] alle due precedenti, presenta molte singolarità:

> [5] *Sed suscipe altitudinem et uirtutem et claritatem et honorem induere;* [6] *relinque angelos irae et omnem in te iniuriosum et superbum extingue;* [7] *disrumpe a te impios et* [8] *absconde in terra et facies eorum ignominia reple, ut sint sine honore,* [9] *et tunc confiteberis quoniam potens est dextera mea saluare te.* [10] *Etiam coram te fera sicut bos factus faenum manducat,* [11] *cuius fortitudo in lumbis eius et uirtus in umbilico uentris* [12] *et cauda erecta sicut cyparissus et nerui contorti sicut funes* [13] *et latera eius petrae aereae et spina illius sicut paries ferreus,* [14] *et hoc est initium factum angelis ad inludendum plasmae meae.*

Nel v. 5 la traduzione dalla Settanta di ἀνάλαβε con *suscipe*, contro il generale *assume*[93], è comune al nostro scritto con un passo di Ambrogio e con lo *Speculum* ps.agostiniano[94], che coincide qui con la lezione del perduto *Frammento Floriacense*, e con la traduzione boairica[95]; inoltre, la traduzione di δόξαν con l'espressione tipicamente africana *claritatem*, in luogo di *gloriam*[96], è condivisa ancora con lo *Speculum* e con le versioni etiopica e armena[97]. Nel v. 6 la lezione *irae*, che ricalca il greco ὀργῆ

[89] Cfr. *supra* 3.4.

[90] L'origine di queste 'Dubletten' si deve all'inserzione nel testo di glosse e note marginali a opera di qualche copista; Gerolamo denuncia tale pratica a proposito del Ps 73, 8, cfr. Hier., *epist*. 106, 46 (CSEL 55, 269): *et miror, quomodo e latere adnotationem nostram nescio quis temerarius scribendam in corpore putauerit, quam nos pro eruditione legentis scripsimus hoc modo…* La recensione lucianea della Settanta attesta un gran numero di 'Dubletten', che derivano dall'accostamento, e non dalla sostituzione, della vecchia lezione della LXX con quella ebraizzante, cfr. Ziegler 1939, 86; 1943, 85-86.

[91] Ziegler 1982, 33-34.

[92] *Lib. apol.* (CSEL 18, 12, 8-19).

[93] Sabatier 1, 904.

[94] Ambr., *off*. 1, 36, 180 (CCL 15, 66): *suscipe altitudinem et uirtutem*; Ps.Aug., *spec*. 28 (CSEL 12, 437): *suscipe in te altitudinem et uirtutem, et claritatem et honorem induere.*

[95] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 398: *suscipe tibi…* Cfr. Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 764): *circumda tibi decorem et in sublime erigere et esto gloriosus et speciosis induere uestibus.*

[96] Vermeulen 1956, 19; 25-26; Mohrmann 1977, 198-203.

[97] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 398.

contro il più comune *in iracondia*, si ritrova sempre nello *Speculum* ps.agostiniano e nella versione etiopica [98]. Solo lo *Speculum* condivide con il *Liber apologeticus* la traduzione *extingue* contro il greco della Settanta ταπείνωσον e l'unanime traduzione latina *humilia*. Il greco ὑβριστὴν è reso con la 'Dublette' *iniuriosum et superbum* [99], forse frutto dell'influsso del versetto di Is 2, 12 (...ἐπὶ πάντα ὑβριστὴν καὶ ὑπερήφανον καὶ ἐπὶ πάντα ὑψηλὸν καὶ μετέωρον, καὶ ταπεινωθήσονται) [100]. Una seconda 'Dublette' si trova al v. 8 dove il greco ἀτιμίας ἔμπλησον è reso con *ignominia reple, ut sint sine honore* [101]; anche in questo caso si riscontra un'analogia con lo *Speculum* ps.agostiniano, che aggiunge alla citazione: *Si autem sint aput te sine honore, et tunc uidebis*… [102]. La formulazione pare tradire la sua origine di glossa al testo biblico che è stata inglobata nella citazione stessa. Al v. 9 dove si legge in greco: ἡ δεξιά σου (*dextera tua*), il nostro testo e lo *Speculum* concordano ancora leggendo: *dextera mea*. Solo nel trattato priscillianista si legge, invece, all'inizio del v. 10 *etiam* contro il greco: ἀλλὰ δὴ ἰδού (*sed ecce*); nello stesso versetto è originale anche l'aggiunta del participio *factus*, concordato con *fera*, assente nella Settanta, mentre nelle versioni latine si trova la proposizione relativa *quem / quas feci* [103]. La similitudine al v. 12 dei nervi che si intrecciano *sicut funes* è un'aggiunta che si ritrova in ambito latino oltre che qui, solamente in Cromazio e nel *De trinitate* ps.atanasiano (o Ps.Eusebio di Vercelli) [104], mentre in lingua greca pare Giovanni Damasceno l'unico testimone (ὡσπερ σχοινία) [105]. Con Cromazio il nostro testo concorda

[98] Ps.Aug., *spec.* 28 (CSEL 12, 437); *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 398.

[99] In *VLD* la citazione è considerata conclusa con *iniuriosum*, ma la concomitanza con lo *Speculum* ps.agostiniano induce a ritenere che si tratti effettivamente di una 'Dublette' che fa parte integrante del versetto scritturistico.

[100] Cfr. Tert., *Marc.* 4, 33, 6 (CCL 1, 633): *Si superbiam tangit:* quod elatum est apud homines perosum est deo, *Esaiam ponit ante oculos:* dies enim domini Sabaoth in omnem contumeliosum et superbum, in omnem sublimem et elatum, et humiliabuntur.

[101] Anche in questo caso in *VLD* la seconda parte del versetto non è considerata come passo integrante della citazione.

[102] Ps.Aug., *spec.* 28 (CSEL 12, 437).

[103] Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 764): *ecce Behemoth, quem feci tecum*. Hier., *interpr. Iob* 40 (PL 29, 114B): *sed ecce bestia quam feci apud te*.

[104] Chrom., *in Matth.* 12, 29-32 (CCL 9A, 445): *Quam autem hic praeterito tempore fortis fuerit, audiamus dominum de ipso diabolo ad beatum Iob loquentem: haeret cauda sua sicut cypressus, et nerui eius obligati sunt sicut funes*…; Ps.Eus. Verc., *trin*. 12, 171 (CCL 9, 201): *Statuit caudam sicut cypressus, nerui eius complexi sunt sicut funes*… Cfr. Bogaert 2012, 61.

[105] Cfr. *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 399.

anche al v. 13 per la descrizione dei fianchi come *petrae aereae*, mentre il testo greco recita: αἱ πλευραὶ αὐτοῦ πλευραὶ χάλκειαι, testo tradotto fedelmente nel *De trinitate* ps.atanasiano [106]. Una lezione isolata del nostro testo è presente nel medesimo v. 13, dove si legge che la spina dorsale della bestia è *sicut paries ferreus*; il greco della Settanta [107] riporta: σίδηρος χυτός (*spina eius ferrum est fusile*) [108], mentre il traduttore latino doveva possedere una versione leggermente corrotta, dove si leggeva τύχος anziché χυτός, oppure ha semplicemente letto male e tradotto come τοῖχος, da cui l'errore. L'ultimo versetto citato del passo di *Giobbe* è riportato in una forma assolutamente singolare: *et hoc est initium factum angelis ad inludendum plasmae meae*. Nella Settanta si legge: τοῦτ' ἔστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιμένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, citazione che gli scrittori latini traducono senza grandi variazioni nel seguente modo: *Hoc est initium figmenti (facturae) domini quod fecit (factum) ut inludatur (ad inludendum) ab angelis eius (suis)* [109]. È evidente che nel nostro passo vi è un'inversione dei termini *angelis* e *plasmae meae*, ma non è facile stabilire se si tratti di un banale errore di trascrizione o di una particolare variante in uso all'autore priscillianista. In favore della prima ipotesi sta il fatto che l'espressione ...πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων μου ricorre anche in Jb 41, 25, versetto pure citato dal nostro autore sempre nel *Liber apologeticus* [110], ma in questa seconda circostanza tradotto abbastanza fedelmente con: *factum… quod inludatur ab angelis meis*.

È interessante notare che il testo di Jb 40, 5-9 (10-14 LXX) pubblicato dal Sabatier è rappresentato dal *Fragmentum Floriacense*, oggi perduto, con il quale il nostro testo, insieme con lo *Speculum* ps.agostiniano, pre-

[106] Chrom., *in Matth.* 12, 29-32 (CCL 9A, 445): *costae eius petrae sunt aereae…*; Ps.Eus. Verc., *trin*. 12, 171 (CCL 9, 201): *latera eius latera aerea...*

[107] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 399.

[108] Chrom., *in Matth.* 12, 29-32 (CCL 9A, 445): *et spinae eius ferrum est fusile*; Ps.Eus. Verc., *trin*. 12, 171 (CCL 9, 201): *et dorsum eius ferrum fusile*.

[109] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 400. Hier., *in Is.* 8, 27, 1 (CCL 73, 344): *Hoc est principium plasmatis Domini quod factum est, ut illudatur ab angelis eius*; *in Ezech.* 9, 29, 3b-7 (CCL 75, 406): *...principium figurationis Domini, qui factus est, ut illuderetur ab angelis eius*; Aug., *retr*. 1, 15, 7 (CCL 57, 49-50); *loc. Exodi* LI (CCL 33, 410); *ciu*. 11, 15 (CCL 48, 335); *Gen. ad litt.* 11, 20. 22 (CSEL 28/1, 352; 354); Chrom., *in Matth.* 12, 29-32 (CCL 9A, 445): Hoc initium figmenti domini factum est ita ut deludatur ab angelis eius, *et cetera quae sequuntur*; Ps.Eus. Verc., *trin*. 12, 171 (CCL 9, 201): Hoc est initium facturae domini, factum ad inludendum ab angelis.

[110] *Lib. apol.* (CSEL 18, 25, 11).

senta un'identità pressoché perfetta. Berger [111] precisa che un testo analogo esiste, ma solo in forma di estratti, in margine a un ms., il *Codex gothicus Legionensis*, datato all'anno 960.

Nel versetto di Jb 40, 16 (21 LXX): *fera quae sub omni arbore dormit secundum siluam et papyron et butomon*, citato nel *Liber apologeticus* [112], si nota la stretta aderenza al testo greco della Settanta, da cui si traslittera *papyron et butomon*: παρὰ πάπυρον... καὶ βούτομον [113], contro il testo latino diffuso: *Sub omnimodis arboribus dormit, secus juncum et calamum et caricem* [114]. Inoltre, il traduttore latino rende con *siluam* il greco κάλαμον, concordato con i due precedenti sostantivi, fornendo una lezione non altrimenti attestata [115].

Sempre nel *Liber apologeticus* [116] ricorre la citazione di Jb 40, 20-23 (25-28 LXX): [20] *tu adduces draconem in ancistro aut inpones ducatorium in nare eius* [21] *aut pertundes labia ipsius* [22] *et loquetur tibi molliter,* [23] *ut constituat testamentum tecum et habeas eum in seruum aeternum.* L'espressione *in ancistro* del v. 20 è una traslitterazione dal greco ἐν ἀγκίστρῳ, usualmente tradotto in latino *in hamo* [117]; la nostra forma non trova altra attestazione se non in Orosio, il quale nel *Liber apologeticus contra Pelagianos* afferma: *hoc est enim lubricum in ancistro draconem tenere, ne possit effugere* [118]. I vv. 21 e 22 sono più brevi rispetto al testo originale; del primo versetto resta solo la parte finale, mancando tutta la prima metà del versetto (εἰ δήσεις κρίκον ἐν τῷ μυκτῆρι αὐτοῦ), peraltro contrassegnato da un asterisco nell'*Exapla* [119], fino al complemento ψελίῳ, che inizia la seconda metà

[111] Berger 1893, 86; 384-385.

[112] *Lib. apol.* (CSEL 18, 24, 19-20).

[113] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 400.

[114] Sabatier 1, 904-905.

[115] Cfr. Anon., *opus imp. in Mt.* 27 (PG 56, 773): *secus calamum et papyrum requiescit*; Hier., *adu. Iouin.* 2, 4 (PL 23, 302B): *et dormit juxta juncum et calamum et caricem*; *interpr. Iob* (PL 29, 1114B): *sub omnimodis arboribus dormit, secus juncum, et calamum, et caricem*; Philipp., *in Iob* 40 (PL 26, 832B): *Alii dixerunt: Sub omnimodis arboribus dormit secus juncum, et calamum et caricem.*

[116] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 22-25).

[117] Cfr. ad esempio Rufin., *symb.* 14 (CCL 20, 152): *aut adduces draconem in hamo aut pones capistrum circa nares eius*; Hier., *in Is.* 8, 27, 1 (CCL 73, 344): *adduces autem draconem in hamo, circumdabis capistrum naribus eius*; *in Ezech.* 9, 29, 3-7 (CCL 75, 406): *adduces autem draconem in hamo et pones capistrum circa nares eius*; *ibidem* 10, 32, 1-16 (CCL 75, 450): *adduces autem draconem in hamo et circumdabis capistrum circa nares eius*.

[118] Oros., *apol.* 4, 6 (CSEL 5, 609).

[119] Field 2, 77.

del versetto. Del v. 22 sono venuti meno δεήσει e ἱκετηρία, una forma abbreviata che è riportata anche nel commento a *Giobbe* attribuito al presbitero Filippo [120]. Il v. 23 nel testo della Settanta è rappresentato da una proposizione coordinata con le precedenti interrogative [121], che esprimono l'impossibilità per l'uomo di domare, commuovere o scendere a patti con la bestia. Il nostro autore, invece, rende l'ultima frase della sua citazione con una proposizione finale, introducendo il versetto con *ut*, anziché con un *aut* coordinato con i precedenti come ci si potrebbe aspettare; mi pare che si debba scartare l'ipotesi di un banale errore di trascrizione (*ut* per *aut*), vista anche la successione di indicativi futuri (*adduces… aut impones… aut pertundes… et loquetur*), cui seguono i due congiuntivi presenti *constituat… et habeas*.

Il complesso del contesto del *Liber apologeticus* [122] ci illumina sul significato che l'autore ha attribuito a tutto il passo, che non corrisponde affatto a quello del testo originale di *Giobbe*. In questa sezione della sua apologia l'autore condanna coloro che adorano gli astri, gli idoli, gli animali e li invita a convertirsi per non perire; con l'ausilio di numerose citazioni bibliche, egli dimostra che le bestie descritte nella Scrittura rappresentano simbolicamente il diavolo, i mali e i vizi del secolo, esortando tutti a respingerli e a rinunciare a essi. L'autore propone, dunque, in successione cinque passi da *Giobbe* (Jb 39, 9; 38, 39-40; 40, 20-23; 39, 34; 40, 3. 5-14): con i primi tre passi, per i quali si sottolinea che si tratta di parole rivolte da Dio stesso a Giobbe, l'autore pare intendere che per il cristiano è possibile vincere e sottomettere il maligno: per lui il leone riposa e l'unicorno lo servirà (39, 9), sarà lui a catturare la «leosibora» e a terrorizzare le anime dei draghi (38, 39-40), a domare il drago e ad averlo come suo servo per l'eternità (40, 20-23); la domanda di Giobbe serve a svelare agli uomini il significato nascosto di queste parole: come può l'uomo, un nulla, realizzare queste parole? (39, 34); la risposta è nelle parole di Dio che il nostro autore fa seguire, parole rivolte come insegnamento ai cristiani: l'uomo si rivesta di onore e splendore, allontani da sé i malvagi e i superbi, e la destra di Dio lo salverà (40, 3. 5-14).

[120] Cfr. Philipp., *in Iob* 40 (PL 26, 835C): *Numquid multiplicabit ad te preces, aut loquetur tibi mollia? Siue, ut alii dixerunt: Aut toquetur* (sic) *tibi blande?*

[121] Hier., *interpr. Iob* (ed. P.A. de Lagarde, 234 = PL 29, 114C): *et ponet testamentum tecum, et accipies eum seruum sempiternum.*

[122] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 15 - 12, 19).

L'autore propone ai suoi ascoltatori quasi una scena del dialogo che si svolge tra Giobbe e Dio, combinando variamente alcuni versetti dei capp. 39 e 40 di *Giobbe* senza seguire l'ordine del testo biblico; mentre per i primi passi egli indica in qualche modo che si tratta di passi non consequenziali (*sic denique et dominus deus noster loquens ad Iob profetam dixit… et alibi ad ipsum deus… et iterum alibi ad ipsum dicit dominus…*), gli ultimi due sembra considerarli la naturale conclusione del dialogo: *in quo Iob sanctus intellegens loquentem dominum et uolens etiam nobis intellectum aperire dictorum… inquid… Et tunc dominus etiam nobis post futuris ad intellegendum se opus uerbi tribuens parabulam dicti per se sermonis exposuit dicens… inquid…* In conclusione, ciò che colpisce maggiormente è il profondo stravolgimento del significato originale del testo biblico di *Giobbe* che il nostro autore ha operato sul passo, offrendone una lettura assolutamente originale.

Anche la citazione di Jb 41, 5-7. 9-13 (6-8. 10-14 LXX) ricorre nel *Liber apologeticus* [123]:

> [5] *in gyro dentium eius timor,* [6] *uiscera eius aspedes aereae et uinculum eius sicut myritis lapis;* [7] *non transiet eum spiritus;* [9] *in aesternutatione eius adaperietur splendor; oculi eius similes Lucifero;* [10] *de ore eius exeunt lampades ardentes et globus ignis;* [11] *nares eius efflant fumum furnacis ignis ardentis;* [12] *flammae carbonum anima eius et incendia de lingua eius procedunt;* [13] *in collo eius conmoratur uirtus et ante illum praecurrit perditio.*

Al v. 6, a parte lo scambio ortografico *i*/*e*, consueto nel ms., in *aspedes* per *aspides*, traslitterazione del greco ἀσπίδες (Vulg. *scuta*) [124], si nota l'espressione *sicut myritis lapis*, in cui *myritis*, probabilmente da *smyritis*, è ancora una volta una traslitterazione dal greco: ὥσπερ σμιρίτης λίθος [125]. Un *hapax* è il sostantivo *in aesternutatione* [126] del v. 9, dove si riscontra solitamente *in sternutamento* / *-is*, soppiantato successivamente da *sternutatio* nella Vulgata [127]. Si nota l'assenza della prima metà del v.

[123] *Lib. apol.* (CSEL 18, 24, 21 - 25, 4).

[124] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 404; Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 764).

[125] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 404. Cfr. anche Hier., *interpr. Iob* (PL 29, 115A): *Colligatio ejus sicut zirimitis lapis*; *ibidem* (ed. P.A. de Lagarde, 235): *colligatio eius sicut zmiritis lapis.*

[126] Il ThlL non registra né *aesternutatio* né *esternutatio*; è attestata, invece, la forma rara *sternutatio*, cfr. Forcellini 4, 485.

[127] Hier., *interpr. Iob* (ed. P.A. de Lagarde, 235 = PL 29, 115A): *in sternutamentis ejus*

8 e dell'intero v. 9, in cui si descrive la bestia le cui parti sono ben salde, compatte e unite le une alle altre al punto che non possono essere separate. Nell'*Exapla* questi versetti sono segnati da asterisco [128]. Non escluderei che l'assenza di questi versetti dipenda da una scelta operata intenzionalmente dal nostro autore; infatti, questa descrizione male si adatta alla sua convinzione secondo cui ciò che è uno e indivisibile appartiene solamente a Dio, mentre sono caratteristica propria di ciò che è terreno e corruttibile la divisione e la separazione.

Ancora nel *Liber apologeticus* [129] si legge la citazione di Jb 41, 20-25 (21-26 LXX):

> [20] *qui reputat petram sicut stipulam et inridet terrae motum;* [21] *cubile eius est sodes acutae et omne aurum quod est sicut mare tamquam lutum sub ipso est;* [22] *feruere facit pontum sicut aeneum et fretum sicut speculum aestimat,* [23] *tartarum uero abyssi sicut captiuum aeternale;* [24] *non est factum quicquam simile illi in terra quod inludatur ab angelis meis;* [25] *omnem excelsum uidet et ipse est rex omnium quae in aquis sunt.*

In questa citazione si rileva al v. 20 la lezione *petram*, dove si ha in greco σφῦραι, generalmente tradotto in latino in modo corretto *malleum* [130]. Singolare è anche la versione proposta dal Nostro per la seconda metà del versetto: *inridet terrae motum*, esito di un fraintendimento del testo greco che recita: καταγελᾷ δὲ σεισμοῦ πυρφόρου, reso in latino: *deridet uibrantem / trementem hastam* [131]; probabilmente il traduttore latino possedeva un testo biblico che presentava solo σεισμοῦ, inteso come σεισμοῦ γῆς. Al v. 21, oltre allo scambio ortografico *o*/*u* in *sodes* (per *sudes*), si segnala che l'espressione «tutto l'oro del mare… come fango » (πᾶς δὲ χρυσὸς θαλάσσης... ὥσπερ πηλός) della Settanta, reso unanimemente nelle *Veteres Latinae* con *omne aurum maris… sicut lutum* [132], è divenuto

illucescit lux, et oculi ejus species luciferi; Philipp., *in Iob* 41 (PL 26, 839A): *Sive, ut alii dixerunt: In sternutamento ejus illucescit sol, et oculi ejus ut species Luciferi*; Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 765): *sternutatio eius splendor ignis et oculi eius ut palpebrae diluculi.*

[128] Field 2, 78.

[129] *Lib. apol.* (CSEL 18, 25, 5-13).

[130] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 406; Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 765).

[131] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 406; Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 765).

[132] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 406. Chrom., *in Matth.* 14, 6 (CCL 9A, 257); Hier., *adu. Iouin.* 2, 4 (PL 23, 302C); Tycon., *reg.* 7 (ed. F. Burkitt, 82).

nel Nostro l'oro *quod est sicut mare*. Anche il v. 22 presenta alcune lezioni particolari; la Settanta riporta: ἀναζεῖ τὴν ἄβυσσον ὥσπερ χαλκίον, ἥγεται δὲ τὴν θάλασσαν ὥσπερ ἐξάλειπτρον, tradotto nel latino anteriore alla Vulgata: *feruescere facit abyssum, sicut uas aeneum: aestimat mare sicut deletum* [133]. La versione in uso all'autore priscillianista reca *pontum* per τὴν ἄβυσσον e *fretum* per τὴν θάλασσαν; inoltre, il termine greco ἐξάλειπτρον («vaso per unguenti»), che già non era stato ben compreso dagli antichi traduttori latini visto che le testimonianze che ci restano attestano le versioni *deletum*, *delitum*, *delictum* [134], è tradotto con *speculum*, forse per un banale errore di interpretazione o perché il testo biblico greco riportava la lezione εἴσοπτρον («specchio») [135]. Il v. 23 nel testo greco è costituito di due parti e recita: τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἀβύσσου ὥσπερ αἰχμάλωτον· ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον [136]; il nostro autore, invece, trascura la seconda parte del versetto e aggiunge al sostantivo *captiuum* (αἰχμάλωτον) l'aggettivo *aeternale*, sconosciuto alla tradizione [137], ma la cui inserzione si può spiegare facilmente con il contesto. Infatti, l'autore condanna gli idolatri e gli eretici che, non riconoscendo Cristo, divengono figli del diavolo e sono destinati alla perdizione eterna, proprio come l'essere mostruoso che essi ritengono erroneamente il loro dio. Al v. 25 il neutro del greco πᾶν ὑψηλόν è reso con *omnem excelsum*, secondo un uso comune nei mss. di aggiungere una *–m* finale [138].

Nella citazione di Sap 17, 10 (11 LXX): *cum sit timida nequitia, dat testimonium deo condemnata* presente nel *Liber apologeticus* [139] si rileva l'in-

[133] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 407. Hier., *adu. Iouin.* 2, 4 (PL 23, 302C). Cfr. anche Philipp., *in Iob* 41 (PL 26, 843B): *Alii dixerunt, feruescere facit abyssum, ut uas aeneum aestimat sicut delictum…*; *Vita Antonii* 24, 3 (ed. G.J.M. Bartelink, 56): *computat autem mare quasi deletum* (b; *delitum* gh; *delictum* M).

[134] Probabilmente l'errore si deve alla confusione, o del copista greco o del traduttore latino, tra il termine ἐξάλειπτρον e ἐξάλειπτον da ἐξαλείφω = *deleo*.

[135] Bogaert (2012, 61) nota che in questo caso il testo priscillianista è l'unico a accordarsi con la versione sahidica rappresentata da due testimoni che riportano il copto 'eial' = specchio.

[136] *Septuaginta* XI 4. *Iob*, 407.

[137] Cfr. *Vita Antonii* 24, 3 (ed. G.J.M. Bartelink, 56): *tartarum autem abyssi captiuum. Deputauit abyssum quasi ambulatorium*; Hier., *interpr. Iob* (ed. P.A. de Lagarde, 236): *computauit abyssum quasi in deambulacrum.*

[138] Schepss parla in proposito di *-m* 'parasiticum', cfr. CSEL 18, XVIII; per quest'uso nei mss. biblici di *Giobbe* cfr. Ziegler 1980, 28.

[139] *Lib. apol.* (CSEL 18, 27, 13).

serzione di *deo*, assente nel testo greco della Settanta [140]. Questa lezione particolare non si riscontra altrimenti [141], se non nello spagnolo Orosio, il quale fa un'allusione al versetto biblico nel *Liber apologeticus contra Pelagianos*, quando afferma: *bene quidem, o condemnata nequitia, dans testimonium Deo humiliaris in uerbis, sed aliter sensus tuus clamat in paginis* [142].

Le numerose citazioni dal libro del *Siracide*, che si trovano quasi tutte nel *Liber apologeticus* con un'eccezione nel *Tractatus Exodi*, non trovano preciso riscontro nel testo greco della Settanta, ma presentano affinità con lo *Speculum* di Agostino, con l'omonimo scritto a lui falsamente attribuito e con l'antica traduzione latina divenuta poi Vulgata [143]. Ad esempio, in Sir 2, 12 (10 LXX) si legge τῷ φόβῳ αὐτοῦ, mentre nel nostro autore, nello Ps.Cipriano, in Agostino, in altri e nella Vulgata: *in mandatis illius / eius* [144]; in Sir 4, 35 (30 LXX) in luogo del greco φαντασιοκοπῶν ἐν τοῖς οἰκέταις σου, si legge nel nostro autore [145], nello Pseudo-Agostino e nella Vulgata: *euertens domesticos tuos* [146]; in Sir 6, 2 al greco ἵνα μὴ διαπαρῇς ὡς ταῦρος ἡ ἰσχύς (ψυχή) σου corrisponde in Gerolamo, Agostino e Defensor: *ne forte elidatur uirtus tua per stultitiam* [147], e nel nostro autore [148]: *ne forte elidatur uirtus tua et per stultitiam…* [149] La citazione di Sir 1, 22 (18 LXX) del *Tractatus Exodi* [150]: *castitas custodiet et iustificabit cor*, è nota in questa forma dallo *Speculum* ps.agostiniano, mentre la

[140] *Septuaginta* XII 1. *Sapientia Salomonis*, 157.

[141] *VL* 11/1. *Sapientia Salomonis*, 546; tra i vari testimoni di questo versetto solamente in Priscilliano è registrata l'aggiunta *deo*.

[142] Oros., *apol*. 17, 2 (CSEL 5, 628).

[143] Pur essendo anch'esso una traduzione dal greco, nessuna versione latina differisce tanto quanto il testo del *Siracide* dal testo greco a noi pervenuto; oltre all'esistenza di un doppio testo greco, la questione è complicata da revisori che hanno introdotto numerose varianti e 'Dubletten', cfr. de Bruyne 1928, 5-6.

[144] *Lib. apol.* (CSEL 18, 17, 27-28); Ps.Cypr., *ad Nouat*. 18 (CCL 4, 152); Aug., *spec*. 23 (CSEL 12, 125). Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 1031). Cfr. *VL* 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus)*, 212-213.

[145] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 6-7).

[146] Aug., *spec*. 23 (CSEL 12, 122); Ps.Aug., *spec.* 114 (CSEL 12, 651). Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 1035). Cfr. *VL* 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus)*, 268-269.

[147] Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 1036); Aug., *spec*. 23 (CSEL 12, 123); Defens., *scint*. 17, 20 (CCL 117, 78): *Non te extollas in cogitatione animae tuae sicut taurus, ne forte aelidatur mens tua per stulticiam*.

[148] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 8-9).

[149] *VL* 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus)*, 284-285.

[150] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 70, 11-12).

Vulgata e lo *Speculum* autenticamente agostiniano leggono *religiositas* in luogo di *castitas* [151]. Essendo questo versetto assente nel testo greco della Settanta e essendo i vv. 11-13 del medesimo capitolo del *Siracide* abbastanza simili, de Bruyne [152] ha ritenuto che questi siano stati interpolati da un correttore che leggeva nel testo greco dei versetti che sembravano mancare in latino, senza avvedersi che quei versetti si trovavano poco più avanti; si sarebbe formato così una delle tante 'Dubletten' che sono caratteristica tipica della traduzione latina di questo libro biblico.

4.2.1.d. *Libri profetici*. La citazione di Os 2, 2 (4 LXX): *ecce iudicium ad matrem uestram iudicate, quia haec non est uxor mea nec ego sum uir eius et auferam fornicationem illius a facie plebis meae et moecationem eius a medio mamillarum eius*, che ricorre nel *Liber apologeticus* [153], propone due particolarità non altrimenti documentate. In primo luogo si nota la figura etimologica*: iudicium… iudicate*, contro la ripetizione della Settanta: κρίθητε... κρίθητε [154], resa nell'Itala: *iudicamini… iudicamini* [155], e nella Vulgata: *iudicate… iudicate* [156]; nel nostro passo, inoltre, il sostantivo *iudicium* è introdotto da *ecce*, esclamazione estranea al versetto biblico, inserito qui forse per conferire maggiore incisività al messaggio e per sollecitare una sincera conversione in una prospettiva escatologica. Non escluderei che inconsapevolmente l'autore abbia contaminato il passo con Jac 5, 9: μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ'ἀλλήλων ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστεκεν (Vulg.: *nolite ingemescere, fratres, in alterutrum ut non iudicemini; ecce iudex ante ianuam adsistit*) [157], o con altri passi profetici quali Jr 28, 36 (ἰδοὺ ἐγὼ κρινῶ τὴν ἀντίδικόν σου; *ecce ego iudicabo causam tuam*), Ez 34, 17. 20 (ἰδοὺ ἐγὼ διακρινῶ...; *ecce ego ipse iudico*…) [158]. In secondo luogo si segnala l'espressione *a facie plebis meae*, dove il greco

[151] Ps.Aug., *spec.* 6 (CSEL 12, 344): *castitas custodiet et iustificabitur cor*; Aug., *spec.* 23 (CSEL 12, 116): *religiositas custodiet et iustificabit cor*. Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 1030). Cfr. *VL* 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus)*, 191-192.

[152] Cfr. de Bruyne 1928, 15-16.

[153] *Lib. apol.* (CSEL 18, 19, 4-8).

[154] *Septuaginta* XIII. *Duodecim prophetae*, 149.

[155] *Fragm. Sangall*. (ed. A. Dold, 265); *cod. Wirc*. (ed. E. Ranke, 244).

[156] Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 1375).

[157] Iac 5, 9 (ed. Nestle-Aland, 596); Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 1863).

[158] *Septuaginta* XV. *Jeremias*, 298-299; *Septuaginta* XVI 1. *Ezechiel*, 255-256; Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 1244; 1316).

recita: ἐκ προσώπου μου (*a facie mea*)[159], formula che ricorre ancora in Os 11, 2 e abbastanza frequentemente nel complesso dell'AT (Gn 44, 29; 2 Rg 7, 15; 3 Rg 8, 25; 9, 7; 4 Rg 9, 7; 2 Par 7, 20; Jdt 2, 5; Dan 6, 27). Probabilmente questa variante del testo è stata introdotta, non sappiamo se dal nostro autore o da altri[160], per rendere più efficace la condanna nei confronti di Eva madre adultera, presentata al pubblico dei fedeli quale esempio da rifuggire.

Nella citazione di Hab 2, 1: *Ego stabo super speculationem meam, ut uideam et audiam, quis loquatur in me et quid respondeam in accusatione mea*, presente nel *Tractatus Psalmi primi*[161], si segnala una particolarità nel maschile del pronome interrogativo *quis*. Infatti, la tradizione della Settanta è univoca: τί λαλήσει ἐν ἐμοὶ καὶ τί ἀποκριθῶ ἐπὶ τὸν ἔλεγχόν μου[162], e così quella latina: *quid dicatur mihi*[163]. Non si può escludere che nel nostro caso si tratti di un banale errore di trascrizione; sarebbe quindi di un'interessante variante del testo biblico in uso all'autore. Nel contesto in cui ricorre il presente versetto, un passo costituito da una lunga serie di citazioni bibliche, l'autore sta descrivendo, sulla scorta dell'insegnamento paolino, le due leggi che si combattono al suo interno; citando quindi il passo di 1 Pt 1, 24-25, che riprende Is 40, 9. 6-8, egli afferma che tutto ciò che è terreno e carnale è effimero, mentre la parola di Dio resta in eterno; infine, cita l'esempio di Rebecca e dei due figli che si combattono nel suo grembo. Anche sulla base di quanto afferma nella parte iniziale del trattato, non scarterei l'ipotesi che l'autore con *quis* pensi a Cristo che, in quanto ospite nel tempio costituito dall'uomo (cfr. 1 Cor 3, 16-17), parla e si rivolge all'uomo, contrapponendosi ai seduttori e ai falsi profeti che cercano, invece, di sviarlo e corromperlo (cfr. Is 3, 12).

La citazione di Hab 2, 18: *quid prodest sculptili quia sculptum est? finxerunt illud conflatile, fantasma mendum et qui plasmauerunt illud confusi sunt*

[159] *Septuaginta* XIII. *Duodecim prophetae*, 149; Sabatier 2, 892; Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 1375): *a facie sua*.

[160] Stenzel (1953, 76) giudica notevole l'aggiunta di *plebis*, non presente né nei mss. latini né nella tradizione greca.

[161] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 84, 17-20).

[162] *Septuaginta* XIII. *Duodecim prophetae*, 264.

[163] Sabatier 2, 964. Cfr. Hier., *in Hab.* 1, 2, 1 (CCL 76A, 595): *LXX. …ut uideam quid loquatur in me… Symmachus manifestius est persecutus: …ut uideam quid dicatur mihi*; Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 1409): *…ut uideam quid dicatur mihi*.

supra figmentum suum, surda enim erant idola, nel *Liber apologeticus* [164], oltre alla variante ortografica *sculptili* per *sculptile*, presenta qui una lezione particolare nella seconda parte del versetto. Il greco della Settanta recita: τί ὠφελεῖ γλυπτόν, ὅτι ἔγλυψεν αὐτό; ἔπλασεν αὐτὸ χώνευμα, φαντασίαν ψευδῆ, ὅτι πέποιθεν ὁ πλάσας ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι εἴδωλα κωφά [165]; Gerolamo, nel suo commentario al libro del profeta Abacuc, riporta accanto alla traduzione dall'*hebraica veritas* anche quella dalla Settanta: *quid prodest sculptile, quia sculpserunt illud; formauerunt illud conflatile, imaginem falsam? quia confidit fictor in figmento suo, ut faciat idola muta* [166]. Per quanto riguarda il lessico del Nostro si nota l'impiego di *fantasma mendum*, presente anche in Gregorio di Tours [167], in luogo del più comune *imaginem falsam*; poco attestato è anche l'aggettivo *muta* per tradurre il greco κωφά, generalmente reso con *surda* [168]. Nel nostro passo manca il riferimento alla speranza che colui che plasma il suo idolo ripone in esso [169], mentre l'accento è posto sulla considerazione che coloro che si creano questi falsi simulacri restano ingannati e confusi, dal momento che questi non potranno rispondere alle loro richieste; l'autore cita questo versetto, insieme con molti altri, proprio per condannare le pratiche idolatriche degli eretici e è probabile che la sua memoria abbia fatto difetto e che egli abbia perciò contaminato il passo con Rm 9, 33 e 10, 11 dove Paolo afferma che chi crede in Cristo non sarà confuso (…*qui credit in eum non confundetur*), oppure con 1 Cor 1, 27, dove dice che Dio ha scelto ciò che è stoltezza del mondo per confondere i sapienti e ciò che è debolezza del mondo per confondere i forti (*sed, quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia*) [170].

[164] *Lib. apol.* (CSEL 18, 15, 8-11).

[165] *Septuaginta* XIII. *Duodecim prophetae*, 267.

[166] Hier., *in Hab.* 1, 2, 18 (CCL 76A, 614): *Quid prodest sculptile, quia sculpsit illud fictor suus, conflatile et imaginem falsam? Quia sperauit in figmento fictor eius, ut faceret simulacra muta. LXX: Quid prodest sculptile, quia sculpserunt illud; formauerunt illud conflatile, imaginem falsam? Quia confidit fictor in figmento suo, ut faciat idola muta.*

[167] Greg. Tour., *hist.* 2, 10 (MGH, *scr. mer.*, I/1, 59): *Quid prodest sculptile, quod sculpserunt illud? Finxerunt illud conflatile, fantasma mendum.*

[168] Cfr. Hier., *in Hab.* 1, 2, 18 (CCL 76A, 615): *…et facit simulacra muta uel surda;* κωά (sic) *quippe apud Graecos utrumque significat, quamquam Symmachus ἄλαλα interpretans, muta magis uideatur intellexisse quam surda.*

[169] Cfr. ad esempio Aug., *spec.* 15 (CSEL 12, 83): *…quia sperauit in figmento fictor eius.*

[170] Nestle-Aland 426; 427; 442.

Le parole di Mal 3, 12: *estote mihi terra uoluntaria* sono attribuite al Signore nel *Tractatus Genesis*[171]. Schepss ritiene si tratti di un'allusione a Ez 36, 35; nel profeta si legge della promessa di Dio di restaurare Israele, che da terra resa desolata e desertica diventerà «come un giardino di delizie»[172]. Tale riferimento appare impreciso e non del tutto adeguato, mentre il testo rivela una evidente analogia con un passo del *Liber apologeticus* di Orosio, dove l'esortazione a ciascun fedele a offrirsi a Dio quale *terra uoluntaria* introduce la citazione di 1 Cor 3, 9[173]. Pur non essendo segnalato nell'edizione critica dell'opera orosiana, il passo è una chiara allusione al versetto di Mal 3, 12 secondo la *Vetus Latina*, come attesta Gerolamo. Lo Stridonense, al quale si deve la versione vulgata *terra desiderabilis*[174], in due occasioni propone il testo profetico nella versione più antica corrispondente al nostro passo: *…eritis uos terra uoluntaria*[175]. Il nostro trattato con Orosio, dunque, presenta una esatta citazione del testo di Mal 3, 12 secondo la *Vetus*.

Il versetto di Is 1, 17: *eripite iniuriam accipientem, iudicate pupillum, iustificate uiduam* è citato nel *Tractatus Paschae*[176] non come un versetto a sé stante, ma inglobato nell'insieme di una citazione più ampia del capitolo 58 di *Isaia*[177]. Ciò che crea qualche difficoltà è l'accusativo *pupillum*; il testo greco reca: κρίνατε ὀρφανῷ[178], che nelle antiche versioni latine è sempre stato fedelmente tradotto: *iudicate pupillo*, e così anche nella

[171] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 14).

[172] LXX (ed. A. Rahlfs 2, 837): ὡς κῆπος τρυφῆς; Sabatier 2, 825: *sicut hortus deliciarum / uoluptatis.*

[173] Oros., *apol*. 33 (CSEL 5, 662-663): *Itaque, quod solum et in quo solo liberum arbitrium proficit, praebeat se unusquisque nostrum Deo terram uoluntariam:* Dei enim agricultura sumus; Dei aedificatio sumus (1 Cor 3, 9), *mittat in agrum suum semen uerbum, credat in corde, ipse plantet, ipse riget, ipse fecundet, ipse tribuat incrementum, qui est uerus agricola.*

[174] Mal 3, 12 (ed. R. Weber-R. Gryson, 1431): *et beatos uos dicent omnes gentes, eritis enim uos terra desiderabilis, dicit Dominus exercituum.* Cfr. LXX (ed. A. Rahlfs 2, 565): μακαριοῦσιν ὑμᾶς πάντα τὰ ἔθνη, διότι ἔσεσθε ὑμεῖς γῆ θελητή, λέγει κύριος παντοκράτωρ.

[175] Hier., *in Mal.* 3, 8-12 (CCL 76A, 933): *et beatos uos dicent omnes gentes, quia eritis uos ut terra uoluntaria, dicit Dominus omnipotens*; *epist.* 129, 2 (CSEL 56, 165): *uolumus scire, quae sit terra, manifestius? Legamus Malachiam:* et beatos uos dicent omnes, dicit dominus, quoniam eritis uos terra uoluntaria, quae, significantius graece appellatur θελητή, quam uel sancti desiderent uel quae placet deo.

[176] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 10-12).

[177] Cfr. *supra* 3.4.

[178] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 125.

Vulgata [179]. L'accusativo *pupillum*, che si riscontra come *uaria lectio* del presente versetto in alcuni scritti patristici [180], può essere stata suggerita anche da un'espressione molto simile che si trova in Ps 81, 3, dove si legge: κρίνατε ὀρφανὸν καὶ πτωχόν (*iudicate egenum et pupillum*) [181]. Nel nostro caso, in realtà, la lezione *pupillum* che si legge nel ms. (fol. 78[r]) non è quella originaria, bensì è l'esito di una correzione apportata da una seconda mano; la prima mano aveva scritto: *pupille*, corretto in un accusativo, conformemente alla concordanza degli altri verbi (*soluite conligationem … respuite oblegationes… eripite iniuriam accipientem… iustificate uiduam, demittite confractos… omnem conscribtionem iniquam disrumpite, frangite panem…*).

La citazione di Is 3, 12 è presente in due trattati priscillianisti; nel *Tractatus Psalmi primi* si legge: *audi, populus meus, qui beatificant uos seducunt uos et semitas pedum uestrorum conturbant*, mentre nel *Tractatus ad populum II* è scritto: *audi me, populus meus, quoniam sicut exactores uestri circumscribunt uos, ita et qui beatificant uos seducunt uos, ut semitas pedum uestrorum conturbent* [182]. In entrambe le citazioni compare all'inizio l'imperativo *audi*, che non è altrimenti attestato come facente parte della citazione né nella Settanta né nella *Vetus* [183], anche se questa formula è impiegata molto spesso nell'AT per richiamare l'attenzione dell'uditorio, come esemplificano i Pss 49, 7 e 80, 9: ἄκουσον, λαός μου (*audi, populе* / *-us meus*) [184]. Di contro a questa singolare analogia, le due citazioni presentano alcune differenze. La prima citazione è molto abbreviata, forse per una scelta intenzionale dell'autore o forse come esito di un salto da pari a pari (λαός μου... λαός μου οἱ μακαρίζοντες ὑμᾶς). La seconda del *Tractatus ad populum II*, più ampia della precedente, anche se non presenta ancora il testo completo, introduce non solo una proposizione causale dove il greco ha una coordinata, ma anche una comparazione *ita et... ut*, estranea al testo biblico.

[179] *VL* 12. *Esaias*, 73. Vulg. *ad loc.* (ed. R. Weber-R. Gryson, 1097).

[180] Cfr. Ambr., *uirginit.* 12 (ed. E. Cazzaniga, 7): *pupillum*: *pupillos* (eras. *s*) K, *pupillo* MH; Greg. M., *in Hiez*. 1, 6, 18 (CCL 142, 78): *pupillum* G Corb. Germ. μ, *pupillo* edd. Hraban. Vulg.

[181] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 223; Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 874).

[182] *Tract. Psalmi I* (CSEL 18, 84, 20); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 95, 8).

[183] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 133. *VL* 12. *Esaias*, 120-121.

[184] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 161; 222; Vulg. *ad loc*. (ed. R. Weber-R. Gryson, 831; 873).

Nel *Tractatus Paschae* [185] ricorre la citazione di Is 26, 2-4: *ecce dies domini et salutare eius!* [2] *aperite portas, ut intret populum custodiens iustitiam et ueritatem,* [3] *quia amplectentes intellectum perceperunt pacem* [4] *sperantes in domino*, sulla cui eclamazione iniziale si è già discusso *supra* [186]. Il v. 2 presenta una singolarità nell'accusativo *populum*; nella Settanta si legge: εἰσελθάτω λαός, tradotto in latino: *intret plebs* / *populus* [187]. È, dunque, probabile che questa lezione isolata sia il frutto di un banale errore indotto dalla serie di accusativi della citazione (*portas, iustitiam et ueritatem, intellectum, pacem*) e vada corretta, come fa nella sua edizione Marco Conti [188], in *populus*. Tuttavia, non si può escludere che il sostantivo maschile *populus* sia qui stato cambiato nel genere neutro *populum*, come accade in qualche antico ms. biblico latino [189], in modo da non richiedere alcun intervento da parte degli editori.

Nel *Liber apologeticus* [190] si legge una particolare citazione di Is 56, 11: *canes sunt animae nescientes satietatem*; il versetto profetico, che recita nella Settanta: οἱ κύνες ἀναιδεῖς τῇ ψυχῇ, οὐκ εἰδότες πλησμονήν [191], ripete con due espressioni il medesimo concetto sui cani, che sono animali famelici per loro natura e che non sanno saziarsi. Il nostro è l'unico testimone che presenta l'aggiunta del verbo *sunt* e l'assenza dell'aggettivo ἀναιδεῖς concordato con *canes*. È probabile che nella trasmissione ms. del nostro testo sia caduto l'aggettivo *improbi* / *imprudentes* (ἀναιδεῖς), aggettivo che regge il dativo *animae*, che si trova nel testo latino come rappresentante della Settanta esaplare τῇ ψυχῇ [192]. Ma ritengo che non si possa escludere che il nostro autore leggesse il testo di *Isaia* proprio in questa forma con *animae* come nominativo plurale identificate con i cani. Infatti, il contesto è preceduto dalla citazione di

[185] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 20-24).

[186] Cfr. *supra* 3.2.2.

[187] *VL* 12. *Esaias*, 534. Generalmente la traduzione di λαός con *populus* è propria delle versioni europee, mentre in quelle africane si trova *plebs*, cfr. Burton 2000, 18-19.

[188] Conti, 102, l. 29.

[189] Cfr. Rönsch 1875, 270, il quale riporta l'esempio del *Claromontanus* che a Hbr 9, 19 recita: *et omne populum aspersit*.

[190] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 14-15).

[191] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 331.

[192] Cfr. invece Lucif. Cal., *parc*. 34 (CCL 8, 259): *et canes inprobi animae nescientes satietatem…*; Hier., *in Is.* 15, 56, 10/12 (CCL 73A, 637): LXX. *…et canes impudentes animae ignorauerunt saturitatem*. Nelle Glosse di un ms. biblico datato ai secoli X/XI (*El Escorial* 54.V.35) si legge: *impudentis animae*. Cfr. *VL* 12/2. *Esaias*, 1392-1395.

Ps 21, 17 (ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί; *circumdederunt me canes multi*) con il riferimento ai cani che circondano il giusto sofferente a cui, come afferma il nostro autore, Davide aggiunse: συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με; *concilium malignantium/synagoga peccantium obsedit me*; la menzione dei peccatori potrebbe forse indurci a pensare che l'autore si inserisca in florido filone esegetico che riconosce nel cane il simbolo dell'uomo peccatore e dissoluto che non sa tenere a freno i propri istinti, e talvolta simbolo perfino del demonio [193].

Il passo di Is 58, 6-7: *Soluite omnem conligationem iniustitiae et respuite oblegationes inpotentium commerciorum... si uideritis nudos operite et laborantes ne dispexeritis*, citato nel *Tractatus Paschae* [194], oltre ad avere inglobato il versetto di Is 1, 17 come già detto [195], presenta due ulteriori particolarità. Nel v. 6 leggiamo che i fedeli devono respingere *oblegationes inpotentium commerciorum*, mentre il testo della Settanta parla di: στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων [196], tradotto comunemente in latino: *obligationes potentium commutationum / uiolentarum cautionum* [197]. L'espressione *inpotentium commerciorum*, che non corrisponde al testo greco, si riscontra anche nella traduzione latina dell'*Epistola di Barnaba*, in Cipriano, in un sermone ps.agostiniano e nelle *Consultationes Zacchaei et Apollonii* [198], che leggono tutti: *suffocationes inpotentium commerciorum*. Nel v. 7, quando si esortano i fedeli a dividere il pane con l'affamato, ad accogliere i miseri, a coprire gli ignudi, il testo sacro conclude sollecitando a non distogliere lo sguardo dalla propria discendenza; tale concetto è reso in greco in due modi: καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου / ἀπὸ τῆς σαρκός σου οὐχ ὑπερόψη [199]; anche le versioni latine ricalcano questa doppia lezione, così che si legge ora: *et domesticos seminis tui*, ora:

[193] Cfr. Ciccarese 2002, 239-261.

[194] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 9-16).

[195] Cfr. *supra* 3.4.

[196] *Septuaginta* XIV. *Isaias*, 337.

[197] *VL* 12/2. *Esaias*, 1432. Cfr. Hier., *in Is.* 16, 58, 6-7 (CCL 73A, 664).

[198] *Epist. Barnabae* 3, 3 (ed. J.M. Heer, 25): *resolue suffocationes inpotentium commerciorum*; Cypr., *orat*. 33 (CCL 3A, 110) e *test*. 3, 1 (CCL 3, 81): *resolue suffocationes inpotentium commerciorum...*; Ps.Aug., *serm*. 311, 1 (PL 39, 2342): *solue suffocationes impotentium commerciorum*; *Consult. Zacch. et Apol*. 3, 1, 11 (SC 402, 168): *resolue suffocationes impotentium commerciorum*. Nei *Testimonia* di Cipriano, accanto a questa forma, i mss. trasmettono altre varianti: *in potentiam* AE, *in impiorum* R.

[199] *Septuaginta* XIV. *Isaia*, 338.

et carnem tuam ne despexeris / *non despicies*[200]. La lezione *laborantes* che troviamo nel nostro trattato è questa volta assolutamente isolata, e a nulla serve il confronto che Schepss propone con il testo di *Isaia* citato nell'*Epistola di Barnaba*, conforme al testo comunemente tradito[201], se non a confermare ulteriormente l'importanza dei nostri trattati per lo studio e la conoscenza del testo biblico delle antiche versioni latine.

La citazione di Bar 3, 36-38 è una delle più frequenti nei trattati, nei quali compare ben quattro volte[202]. Le due citazioni del *Liber apologeticus* e del *Tractatus Genesis* sono perfettamente identiche: *hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum qui inuenit omnem uiam sapientiae et dedit eam Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est*, mentre si evidenziano alcune differenze con quelle del *Liber ad Damasum*, dove si legge: *hic est deus noster nec reputabitur alius absque eo qui accepit legem et dedit eam Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est*, e del *Liber de fide de apocryfis*, dove è scritto: *hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum qui ostendit uiam disciplinae et dedit eam Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est*[203]. Per il v. 36 si nota che la citazione del *Liber ad Damasum* è l'unica a riportare la forma corretta *absque* + ablativo (*absque eo*) contro *absque eum* degli altri testi[204]; tale lettura può essere l'esito di una correzione da parte del copista, mentre *absque* + accusativo è *lectio difficilior*. L'altra differenza sostanziale riguarda la proposizione relativa del v. 37, che presenta nei nostri scritti ben tre varianti: *qui inuenit omnem uiam sapientiae*

[200] *VL* 12/2. *Esaias*, 1439. La prima forma è quella più comune prima di Gerolamo, mentre nella Vulgata egli impone poi la seconda; nel *Commentario a Isaia* (16, 58, 6-7, CCL 73 A, 664) Gerolamo propone dapprima la traduzione dall'ebraico: *et carnem tuam*, quindi quella della Settanta: *et domesticos seminis tui*. Cfr. Aug., *doctr. christ*. 2, 12, 17 (ed. M. Simonetti, 96): *Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestauit inspectio, sicut illud Esaiae prophetae unus interpres ait: «Et domesticos seminis tui ne despexeris», alius autem ait: «Et carnem tuam ne despexeris»: uterque sibimet inuicem attestatus est.*

[201] *Epist. Barnabae* 3 (ed. J.M. Heer, 25): *et domesticos seminis tui non despicies*; per il greco cfr. 3, 3 (ed. F. Scorza Barcellona, 82): καὶ ἐὰν ἰδῇς ταπεῖνον, οὐχ ὑπερόψῃ αὐτόν.

[202] A queste si aggiunge la citazione del solo v. 36 in *lib. apol.* (CSEL 18, 30, 4).

[203] *Lib. apol.* (CSEL 18, 5, 18-21); *tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 3-7); *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 37, 27 - 38, 3); *lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 49, 10-14).

[204] Così anche la citazione del solo v. 36 in *lib. apol.* (CSEL 18, 30, 4): *ipse est deus noster nec alius reputabitur absque eum.*

/ *qui accepit legem* / *qui ostendit uiam disciplinae.* Il greco della Settanta [205] recita: ἐξεῦρε πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης, espressione che le versioni latine hanno generalmente reso: *inuenit omnem uiam disciplinae*, con qualche variante più o meno singolare: *uiam scientiae* / *prudentiae* / *salutis* / *ueritatis* / *doctrinae* / *iustitiae* [206]. Il *Liber apologeticus* e il *Tractatus Genesis*, nonostante rendano ἐπιστήμη con *sapientia*, lezione che pare isolata se si eccettua un'allusione presente in Agostino [207], presentano la forma più vicina a quella originale; il *Liber de fide de apocryfis*, pur riportando la lezione inconsueta *ostendit* (per *inuenit*), non se ne discosta molto. È invece il *Liber ad Damasum* con *qui accepit legem* a presentare la variante più singolare che non trova corrispettivi né nel greco né nelle versioni latine, ma che potrebbe rappresentare un'interpretazione dell'espressione biblica *uiam disciplinae*.

Una lunga citazione di Dan 7, 2-7. 19 [208] si trova nel *Liber apologeticus* [209]:

> [2] *uidebam ecce quattuor uenti mittebant in mare magnum* [3] *et quattuor bestiae ascendebant de mari magnitudine alterutrum se excedentes* [4] *et prima erat ut lea et pinnae eius ut aquilae et surrexit a terra et supra hominis pedes stetit et cor hominis datum est ei,* [5] *et ecce alia bestia similis urso et una parte stetit et tria latera in ore eius et in medio dentium eius et dictum est ei 'surge et manduca carnes multorum',* [6] *et ecce alia bestia ut pardus et alae eius quattuor uolucres et quattuor capita bestiae et potestas data est ei,* [7] *et ecce bestia quarta horribilis et admirabilis et fortis uehementer et dentes eius ferrei* [19] *et ungues aerei.*

In questa citazione l'autore priscillianista ha soppresso tutti i riferimenti alla visione notturna del profeta (v. 2: ἐπὶ τῆς κοίτης μου... καθ'

[205] *Septuaginta* XV. *Baruc*, 462.

[206] Sabatier 2, 745. *Viam disciplinae* è nella maggior parte dei mss. della *Vetus Latina* e degli scrittori patristici: cfr. Ambr., *fid*. 1, 3, 28; 2, 9, 80 (CSEL 78, 14; 86); *prudentiae* si trova, ad esempio, in Cypr., *test*. 2, 6 (CCL 3, 35), Lact., *inst*. 4, 13, 8 (SC 377, 114), Maximin., *c. Iud*. 4, 2 (CCL 87, 98), Aug., *ciu.* 18, 33 (CCL 48, 626); *scientiae* in Hil., *trin*. 4, 42; 5, 39 (CCL 62, 147-148; 194), Amst., *quaest.* 97, 7 (CSEL 50, 176); *salutis* in *Actus Siluestri* (ed. B. Mombritius, 520); *ueritatis* in *Somnium Neronis* 12, 2 (ed. E. v. Dobschütz, 26); *doctrinae* in Ps.Aug., *solut*. 43 (CCL 90, 187): *…qui inuenit omnem uiam disciplinae (*siue *doctrinae,* ut alii codices habent*); iustitiae* in Pelag., *trin., fragm.* 5 (PLS 1, 1556).

[207] Aug., *c. Faust*. 12, 43 (CSEL 25/1, 371): *…Hieremias dicit nimirum de sapientia:* tradidit illam Iacob puero suo et Israhel electo suo…

[208] Cfr. Sabatier 2, 870.

[209] *Lib. apol.* (CSEL 18, 9, 3-15).

ὕπνον νυκτὸς; v. 4: ἐθεώρουν...; v. 6: καὶ μετὰ ταῦτα ἐθεώρουν...; v. 7: μετὰ δὲ ταῦτα ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς...)[210], lasciando solamente il *uidebam* iniziale. Al v. 3, dove il testo greco riferisce della diversità delle quattro bestie fra loro (διαφέροντα ἓν παρὰ τὸ ἕν), concetto ripreso anche nella traduzione di Gerolamo (*diuersae inter se*), il Nostro legge invece: *magnitudine alterutrum se excedentes*. La versione del testo è molto vicina a quella che propongono il *Frammento di Sangallo*, che riporta: *alter ad alteram magnitudinem ascendens*, e Lucifero di Cagliari nel *De non parcendo*, dove si legge: *altera alteram magnitudine antecedens*[211]; nel suo scritto Lucifero riporta la lunga descrizione del sogno di Daniele, che coincide molto strettamente con il testo dell'autore priscillianista e con quello del *Frammento di Sangallo*. Ad esempio, il testo del v. 5 è identico nei due scrittori e nel ms. biblico: *et tria latera in ore eius et in medio dentium eius*, un testo di cui la Settanta non conosce la seconda coordinata (καὶ τρία πλευρὰ ἦν ἐν τῷ στόματι αὐτῆς)[212]. È da segnalare, infine, il versetto conclusivo che con la descrizione della quarta bestia, che ha denti di ferro e artigli di bronzo, fonde insieme il v. 7 con la descrizione della quarta bestia della visione nel v. 19 (ὀδόντες αὐτοῦ σιδηροῖ καὶ οἱ ὄνυχες αὐτοῦ χαλκοῖ)[213].

4.2.2. *Nuovo Testamento*

4.2.2.a. *Vangeli*. La citazione di Mt 1, 21: *et appellabitur nomen eius Iesus, quia hic est qui saluabit omnem populum* del *Liber apologeticus*[214] presenta la particolarità dell'accusativo *omnem populum*, a significare che la venuta del Messia rappresenta la salvezza di tutti i popoli; di contro il testo greco riporta τὸν λαὸν αὐτοῦ, e la versione latina comunemente diffusa, ripresa anche da Gerolamo, *populum suum*[215]. Solamente nell'antica versione siriaca trasmessa dal codice Curetoniano si trova una le-

[210] *Septuaginta* XVI 2. *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 334.

[211] *Fragm. Sangall*. (ed. A. Dold, 256); Lucif. Cal., *parc*. 30 (CCL 8, 252).

[212] *Septuaginta* XVI 2. *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 334. *Fragm. Sangall*. (ed. A. Dold, 256): *tria latera in ore eius in medio dentium eius*; Lucif. Cal., *parc*. 30 (CCL 8, 252): *et tria latera in ore eius, in medio dentium eius*. La Vulgata geronimiana reca (ed. R. Weber-R. Gryson, 1358): *et tres ordines erant in ore eius et in dentibus eius*.

[213] *Septuaginta* XVI 2. *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 342.

[214] *Lib. apol*. (CSEL 18, 28, 6).

[215] Mt 1, 21 (Nestle-Aland, 2-3); Jülicher 1, 5.

zione simile a quella dell'autore priscillianista; vi si legge infatti: σώσει τὸν κόσμον.

Anche un'altra citazione matteana del *Liber apologeticus*[216], Mt 19, 23: *diues non intrauit in regna caelorum*, si differenzia dal testo comunemente tràdito, che recita: πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (*diues difficile intrabit in regnum caelorum*)[217]. A parte la forma *intrauit*, variante ortografica per il futuro *intrabit*, è interessante nel nostro testo la perentoria negazione della salvezza per il ricco, mentre il testo evangelico di *Matteo*, come pure i passi paralleli di *Marco* (10, 24) e *Luca* (18, 24), dichiara esplicitamente che il raggiungimento del regno dei cieli per il ricco è difficile, ma non impossibile. Tutti gli scrittori cristiani amano sottolineare questa difficoltà, che è, tuttavia, superabile avvalendosi in modo conveniente delle proprie ricchezze[218]; solamente a chi non usa in favore dei fratelli i propri beni e se li procaccia a danno dei giusti sarà precluso il regno dei cieli[219]. Agostino, considerando che al mondo pochi sono i ricchi e moltissimi i poveri, sottolinea in molte occasioni che non è da intendersi ricco colui che possiede grandi sostanze, bensì colui che arde dalla bramosia di accrescere i suoi beni. Il ricco, se diprezza le cose che ha, le domina senza farsi soggiogare da esse, se non è avaro e non opprime il povero, ma cerca Dio e lo considera come sua vera e unica ricchezza, pur essendo ricco, entra nel regno dei cieli; l'altro, invece, smanioso di possedere e ardente di cupidigia, magari pur essendo povero, si comporta come un ricco smanioso e condividerà la sua sorte[220]. Ma contrariamente a questo filone esegetico, la versio-

[216] *Lib. apol*. (CSEL 18, 17, 8).

[217] Mt 19, 23 (Nestle-Aland, 53-54); Jülicher 1, 137.

[218] Cfr. ad esempio il *Quis diues saluetur* di Clemente Alessandrino; cfr. inoltre Hier., *in Matth.* III *ad* 19, 23 (CCL 77, 171): *Tamdiu ergo non intrabunt quamdiu diuites fuerint. Et tamen quia difficulter diuitiae contemnuntur non dixit: Impossibile est diuites intrare in regna caelorum, sed* difficile; *in psalm*. 83 (CCL 78, 96): *Dicat aliquis: Quomodo Zachaeus ingressus est in regnum caelorum, qui diues fuit? Sed dedit diuitias, et statim commutauit diuitias regni caelorum. Non dixit, quicumque diuites fuerint, non intrabunt in regno caelorum: sed dixit, quod difficile diuites intrabunt in regno caelorum*.

[219] Cfr. ad esempio Arnob. Iun., *in Matth*. 19 (CCL 25A, 288): *Nam Iudas Scariothis diues fuit de pretio quo Christum tradidit, sed in regnum caelorum non intrauit*; *in Luc.* 10 (CCL 25A, 302-303): *Nam plerique diuites de bonis suis pauperibus communicant: numquid nam et in regnum caelorum non intrabunt? …Nam Iudas Scarioth de pretio traditionis diues fuit, sed in regno caelorum non intrauit*.

[220] Aug., *serm.* 5D, 9-11 (ed. F. Dolbeau, 441-443); *quaest. euang*. 1, 26 (CCL 44B, 21-22); *epist*. 157, 4, 23 (CSEL 44, 473): *sed ut nobis ostenderetur nec in isto* (= Lazzaro) *per*

ne proposta dal nostro autore pare riflettere un insegnamento rigorista circa le ricchezze; nell'ambito di una lunga sezione polemica contro il culto pagano, egli contesta coloro che venerano Mercurio, accumulando tesori terreni e effimeri, mentre con i suoi accoliti egli ricerca i tesori celesti e incorruttibili, ben sapendo che i ricchi non entrano nel regno dei cieli, visto che le loro ricchezze periranno con loro e che Dio ha scelto i poveri secondo il mondo perché siano ricchi in fede e eredi del regno, secondo quanto espresso in Jac 5, 1-3 e 2, 5 [221]. Una lettura rigorista in questo senso è contestata da Agostino agli eretici pelagiani [222], secondo i quali *diuitem manentem in diuitiis suis, regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua uendiderit, nec ei prodesse si forte ex ipsis diuitiis mandata fecerit* [223]. Ma già nel cristianesimo primitivo l'appello a spogliarsi dei propri beni, spesso ripetuto nei Vangeli (cfr. la chiamata degli apostoli; Mt 19, 29; Lc 12, 33; Lc 14, 33), veniva inteso nel senso più radicale, come condizione vincolante per diventare discepoli; negli ambienti encratiti, in particolare, la sequela di Cristo nella povertà deriva dalla sottesa incompatibilità tra il mondo terreno con i suoi vincoli (legami familiari e beni materiali) e il regno celeste cui aspira il discepolo cristiano [224]. Mi pare che anche nell'autore priscillianista affiori la medesima riflessione di origine encratita: il cristiano, mirando al distacco dal mondo, deve abbandonare ogni ricchezza terrena, presupposto necessario per godere della beatitudine celeste.

La citazione di Lc 8, 10: *uobis datum est scire mysterium regni dei, ceteris autem in parabolis loquar; ut 'uidentes non uideant et audientes non audiant'*, presente nel *Liber de fide de apocryfis* [225], che riporta il versetto veterotestamentario di Is 6, 9, è contaminato con il passo parallelo di Mt 13, 13 [226] (*audientes non audiunt neque intellegunt* contro *audientes non intellegant* di Lc), versetto da cui deriva evidentemente anche l'inserzione del verbo *loquar* (Mt 13, 13: *Ideo in parabolis loquor eis quia* …), assente nel testo

seipsam paupertatem diuinitus honoratam nec in illo (= ricco) *diuitias fuisse damnatas, sed in isto pietatem, in illo impietatem suos exitus habuisse.*

[221] *Lib. apol*. (CSEL 18, 17, 8-16).

[222] Aug., *epist*. 157, 4, 23-39 (CSEL 44, 472-486). La lettera costituisce la risposta di Agostino ad alcuni quesiti postigli da Ilario.

[223] Hil. in Aug., *epist*. 156 (CSEL 44, 448); Aug., *epist*. 157, 4, 23 (CSEL 44, 472).

[224] Cfr. Visonà 1986, 7-47.

[225] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 56, 22).

[226] Cfr. Gryson 1988, 413-432.

lucano, ma presente in un ms. biblico del V secolo, il *Veronensis* [227]. Altri due mss. biblici attestano *audiant* in luogo di *intellegant*: si tratta dell'importante *Codex Bezae Cantabrigensis*, datato tra IV e VI secolo [228], con cui il nostro autore concorda anche in altri passi lucani, e il *Rhedigeranus* dei secc. VII/VIII [229]. La nostra versione della citazione evangelica è molto vicina a quella proposta nella traduzione latina di Ireneo dove si legge: *Quoniam uobis datum est nosse mysterium regni caelorum, illis autem in parabolis loquor, ut uidentes non uideant et audientes non audiant*… [230].

Nel *Tractatus ad populum I* [231] leggiamo la citazione di Lc 13, 24: *intrate per angustum ostium, quia dico uobis multi quaerunt introire et non poterunt*, che comincia in modo non usuale rispetto al testo comune che, a partire dal greco ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν, ha variamente tradotto: *contendite entrare* / *certamini introire* / *elaborate introire*. La lezione *intrate* è, tuttavia, attestata in due mss. biblici molto antichi, nel *Codex Vercellensis* dei secc. IV/V e nei *Fragmenta Curiensia* del sec. V [232].

Una chiara allusione alla parabola lucana del ricco e di Lazzaro si trova nel *Tractatus ad populum I* [233], un sermone lacunoso dedicato al commento di un salmo, forse il *Salmo* 14, il cui tema centrale è la considerazione che la potenza di questo mondo costituisce un ostacolo al progresso spirituale. Il testo del passo di Lc 16, 22-23 è stato edito da Schepss, seguito da Conti nella sua recente edizione [234], nel seguente modo: *requietio Abrahae sinus dicitur et Finees* (cfr. Nm 25, 11; Ps 105, 30); *inmisericordis diuitis gehennae ignis* (cfr. Lc 16, 22) *habitaculum repperitur*… All'editore faceva evidentemente difficoltà la menzione del nome *Finees* [235], che egli non

[227] Jülicher 3, 86.

[228] Per una datazione al IV secolo cfr. Fischer 1986, 209-210 con ulteriore bibliografia. Il testo latino di questo importante ms. bilingue presenta numerose particolarità non altrimenti attestate; ciò induce a pensare che la versione prese forma in una regione provinciale e isolata, trasmettendoci un testo arcaico («ein antiquiertes Überbleibsel»), che nelle regioni centrali della cristianità era già da tempo stato abbandonato; cfr. Fischer 1986, 210-211.

[229] Jülicher 3, 86.

[230] Iren., *haer*. 4, 29, 1 (SC 100**, 764-766).

[231] *Tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 13-15).

[232] Jülicher 3, 163.

[233] *Tract. ad populum I* (CSEL 18, 91, 1-2).

[234] Conti 2010, 142.

[235] In realtà *Finees* è esito di una correzione nel ms. che recava inizialmente *Fineet*, ma una seconda mano ha delineato la *t* e soprascritto *s*, cfr. CSEL 18, 91, app. crit.

sembra avere affatto messo in relazione con il ricco della parabola, richiamandosi invece al figlio di Eleazaro e nipote di Aronne chiamato per l'appunto Finees, di cui si parla per la prima volta in Ex 6, 25. Pochi anni dopo l'edizione di Schepss, Friedrich Paret [236], ritenendo che la citazione di Finees non avesse nel contesto dello scritto alcun senso, riconosceva nel testo un preciso parallelismo, concernente il tema della sorte del povero contrapposta a quella del ricco, e suggeriva perciò di correggere il passo in: *requietio Abrahae sinus* (= genitivo) *dicitur ei finis; inmisericordis diuitis gehennae ignis habitaculum*.

Il problema posto agli studiosi è costituito dal nome *Finees*, dal momento che nell'esegesi patristica è ampiamente sviluppato il tema relativo all'anonimato del ricco, il cui nome è stato intenzionalmente taciuto da Dio perché non era scritto nel cielo, contrariamente al nome del povero che Dio stesso ordinò che vi fosse scritto [237]. Ma è noto che ben presto, su sollecitazione della naturale curiosità dei lettori, desiderosi di conoscere l'identità delle persone nominate nelle Scritture, i copisti furono indotti a fornirne i nomi propri, come in questo caso. Infatti, vi sono diversi scritti di età patristica, nonché alcuni mss. biblici che attestano antiche tradizioni circa il nome del ricco. Come nel nostro testo, il ricco è chiamato *Finaeus* nel *De Pascha computus*, opera composta in Africa nel quinto anno di Gordiano, ovvero nel 243, e falsamente attribuita a Cipriano [238]. Secondo Adolf von Harnack [239] questo nome è suggerito da Nm 25, 7 dove si parla di Finees, figlio di Eleazaro, la cui omonimia con il povero della parabola lucana avrebbe indotto ad attribuire questo nome al ricco; in questo modo, infatti, il ricco non misericordioso, identificato con Finees, risulterebbe essere il figlio del mendico Lazzaro, così che la sua ingratitudine si rivela notevolmente aggravata dall'assenza di pietà filiale. Altre fonti attestano un diverso nome proprio

[236] Paret 1891, 109.

[237] Aug., *serm*. 33A, 4 (CCL 41, 421): *Tacuit nomen diuitis et dixit nomen pauperis. Cuius nomen uentilabatur, ipsius tacuit deus; de cuius nomen silebatur, ipsum dixit deus. Nolo mireris. Deus, quod in libro suo scriptum inuenit, hoc recitauit. ...Deus enim inhabitator caeli tacuit nomen diuitis, quia scriptum non inuenit in caelo. Dixit nomen pauperis, quia ibi scriptum inuenit, immo ibi scribi iussit.*

[238] Ps.Cypr., *pasch.* 17 (CSEL 3/3, 264-265): *in his itaque diebus ab initio non tantum diabolo et angelis eius sed et omnibus peccatoribus a Deo ignis est praeparatus. in cuius flamma uri ille Finaeus diues ab ipso Dei filio est demonstratus. hic est gehennae ignis…*

[239] Harnack 1925, 75-78.

del ricco. I mss. della versione sahidica di *Luca* postillano: *epefram pe nineue* (ὀνόματι Νινευής), secondo una tradizione diffusa nella chiesa copta [240]; questo nome, simbolo di ricchezza dissoluta, secondo Louis Théophile Lefort [241] sarebbe derivato dal testo greco di *Luca*. Infatti, non solo alcuni scoli di *Luca*, risalenti probabilmente a un erudito bizantino contemporaneo di Fozio, menzionano questo nome del ricco, attestato nel tardo XII sec. da Eutimio Zigabeno, ma anche il Papiro Bodmer 𝔓[75] di *Luca* inserisce dopo πλούσιος l'espressione ὀνόματι Νινευής [242]. Lefort [243] segnala alcune recensioni giudaiche, nelle quali è il povero il personaggio anonimo e il ricco ad avere un nome: Bar Ma'în, che andrebbe inteso come ὁ Μιναῖος. Riguardo a tutti questi nomi le tesi sono molto diversificate: vi è chi ritiene che *Finaeus* e Νινευής siano abbastanza simili da essere varianti di un unico originale [244], chi pensa, invece, che non abbiano nulla in comune [245], e chi, infine, sostiene che sia Ma'în sia *Finaeus* sia Νινευής risalgano a ὁ Μιναῖος [246].

Sulla base della constatazione che Finees è dunque il nome del ricco non misericordioso, Pierre-Maurice Bogaert ha giustamente proposto di modificare l'interpunzione del testo nel modo seguente: *Requietio Abrahae sinus dicitur, et Finees inmisericordis diuitis gehennae ignis habitaculum repperitur* [247].

La famosa pericope lucana di Lc 20, 34-36 citata nel *Tractatus Exodi* [248] si presenta nella forma ampia: [34] *filii huius saeculi nubunt et nubuntur, generant et generantur,* [35] *filii autem dei neque nubunt neque nubuntur neque generant neque generantur,* [36] *sed similes sunt angelis dei*, comune alla recensione del *Codex Bezae Cantabrigensis*. Generalmente il passo evangelico reca solamente *nubunt et nubuntur* / *ducunt uxorem* (γαμοῦσιν καὶ γαμοῦνται / ἐγκαμίσκονται), mentre nella versione nota al nostro autore

[240] Metzger 1970, 88; 1996, 48.

[241] Lefort 1936, 65-72.

[242] Νευης (anziché Νινευης) è un errore accidentale del copista dovuto ad aplografia, cfr. Metzger 1996, 48 n. 14; 182 n. 4; 196. Cfr. Cadbury 1962, 399-402; Grobel 1963/4, 373-382.

[243] Lefort 1936, 66.

[244] Cadbury 1962, 401.

[245] Lefort 1936, 70.

[246] Orbe 1972, II, 353-354. Orbe riprende una tesi avanzata nel 1918 da Gressmann.

[247] Bogaert 2015, 148.

[248] *Tract. Exodi* (CSEL 81, 13-16).

è aggiunto anche *generant et generantur* (γεννῶνται καὶ γεννῶσιν) [249]. La particolarità di questa citazione consta nel fatto che lo stato di *isangelia*, riservato ai risorti secondo il passo di *Luca*, nell'autore priscillianista è adattato alla condizione attuale dei fedeli [250], distinti in «figli di questo secolo» e «figli di Dio»; questi ultimi sono chiamati a una rigorosa condotta di vita, che non contempla le nozze né la procreazione, al fine di perseguire la somiglianza con gli angeli [251]. La lezione ampliata di *Luca* è comunemente utilizzata in ambiente encratita e è stata definita «il *testimonium* privilegiato dell'esaltazione dell'*enkrateia* in tutte le sue forme» [252]. Lo conferma chiaramente anche una testimonianza di Clemente Alessandrino negli *Stromata* a proposito di Giulio Cassiano, definito *Encratitarum uel acerrimus haeresiarches* [253]. Tale variante è nota anche a Cipriano e ad Ambrogio, i quali indicano nella verginità il segno anticipatore della condizione futura dei cristiani [254].

La forma che le antiche versioni latine presentano del versetto di Jo 20, 27 è sostanzialmente unitario; il Signore si rivolge a Tommaso dicendo: *et adfer* / *mitte manum tuam et mitte in latere meo* / *in latus meum* [255]. Nel passo del *Liber apologeticus* [256], invece, le parole del Signore offrono un'immagine più concreta e corporea dei segni che la crocifissione ha lasciato sul corpo: *Mitte manus in fissuras plagarum manum mearum*. Tale vivida immagine si può spiegare in parte come contaminazione di Jo 20, 25 dove è citata l'espressione *in locum clauorum*; ma probabilmente non è estranea al nostro autore la preoccupazione di allontanare da sé il sospetto di non credere alla reale venuta nella carne di Cristo e alla sua resurrezione [257].

[249] Un parallelo a tale variante si ha nell'antica versione siriaca dei Vangeli, cfr. Sfameni Gasparro 1984, 74 n. 63.

[250] Non così Sanchez (2012, 140), il quale ritiene che l'interpretzione del passo sia conforme alla tradizione e lo interpreta in riferimento allo stato dei risorti dopo il giudizio finale.

[251] Sfameni Gasparro 1987, 207.

[252] Sfameni Gasparro 1984, 64.

[253] Clem. Alex., *strom*. 3, 14, 95, 2 (GCS 15, 239-240). La definizione è di Gerolamo, *in Gal*. 3 *ad* 6, 8 (CCL 77A, 214).

[254] Cypr., *hab. uirg*. 22 (CSEL 3/1, 203); *test*. 3, 32 (CCL 3, 126). Ambr., *uirg.* 1, 6, 26 (ed. F. Gori, 128). Cfr. Sfameni Gasparro 1984, 279-281.

[255] Jülicher 4, 221; Fischer 1991, 542-543. Cfr. Ceresa-Gastaldo 1975, 106-107.

[256] *Lib. apol*. (CSEL 18, 22, 6).

[257] Spesso negli scritti priscillianisti si pone l'accento sulla reale carnalità di Cristo,

4.2.2.b. *Atti*. La citazione di Act 17, 11: *addiscipuli pariter conferebant inter se scribturas, si ita esset* rappresenta un testimone forte nell'argomentazione che l'autore del *Liber de fide de apocryfis* conduce in difesa degli apocrifi [258]; egli sostiene che i discepoli di Cristo confrontavano tra loro le Scritture proprio come deve fare il priscillianista senza limitarsi al ristretto numero di libri del canone, dal momento che anche negli scritti canonici compaiono citazioni profetiche altrimenti ignote [259]. La citazione del passo lucano è in questo caso chiaramente riadattata al contesto apologetico priscillianista; infatti, nel suo contesto originale il versetto, che ricorre nel capitolo in cui si narrano le difficoltà incontrate da Paolo con i Giudei a Tessalonica e a Berea, riferisce che i Giudei di Berea in un primo tempo accolsero la parola con grande entusiasmo *cotidie scrutantes scripturas si haec ita se haberent* (ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως) [260]. Dunque, i Giudei di Berea esaminarono a fondo le Scritture, ovvero l'AT, per verificare l'attendibilità del messaggio cristiano di Paolo, operazione diversa dal sistematico confronto tra testi ispirati che propone il nostro autore ai suoi fedeli.

4.2.2.c. *Epistole*. La citazione di Rm 7, 24-25: *nemo nos liberauit de corpore mortis huius, nisi gratia domini Iesu Christi*, presente nel *Liber apologeticus* [261] consente di fare ulteriore luce sulla particolare teologia del nostro autore. È noto che gli scritti priscillianisti nel loro complesso manifestano una dottrina trinitaria orientata ad assegnare alla persona del Figlio gli attributi del Padre, secondo una tradizione attestata nei primissimi secoli del cristianesimo [262]. Nel presente passo Paolo, preso atto della lot-

anche in funzione antieretica; cfr. l'*index uerborum et locutionum* dell'edizione di Schepss alla voce *uenire in carnem* (CSEL 18, 221). Alcune fonti antiche, che accomunano i priscillianisti ai manichei, imputano loro di ritenere Cristo come solo spirito e non vera carne (cfr. Aug., *serm*. 238, 2, NBA 32/2, 616: *Nam hoc putauerunt discipuli, quod hodie putant Manichei, quod hodie putant Priscillianistae, non fuisse ueram carnem in Domino Cristo, sed tantummodo spiritum*), e di non riconoscere che la carne di Cristo fu realmente sepolta e resuscitata (cfr. Leo M., *epist*. 15, 17, 1-5. 9, ed. B. Vollmann, 136-137).

[258] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 53, 8).

[259] Cfr. *supra* 1.3.h.

[260] Nestle-Aland, 373.

[261] *Lib. apol*. (CSEL 18, 14, 1-2).

[262] Proprio l'accusa che fin da principio e con maggior vigore è stata rivolta contro i priscillianisti è stata quella di non avere distinto le tre persone della Trinità e di avere congiunto in un'unica persona tutti gli attributi della Trinità. Sia le conclusioni dei concili

ta che si combatte al suo interno tra la legge del peccato e la legge di Dio, si domanda chi lo libererà dal corpo votato alla morte e rende grazie a Dio per tramite del Figlio Gesù Cristo (τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; *Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratias autem Deo per Iesum Christum Dominum nostrum*)[263]. L'autore priscillianista, invece, non nomina Dio, ma si riferisce specificamente alla grazia di Cristo che sola libera l'uomo dal corpo mortale. Nel complesso gli scrittori antichi si riferiscono alla grazia di Dio che per il tramite di suo Figlio ha liberato l'uomo[264]; la menzione della grazia di Gesù Cristo, così come nel nostro autore, si trova anche nella traduzione rufiniana delle omelie di Origene sui *Numeri*, in una lettera di Paolino di Nola e nella versione latina di Ireneo[265].

spagnoli sia gli scrittori cristiani condannano al primo punto questa visione distorta della Trinità, nella quale i priscillianisti riconoscono *una atque eadem persona*, ritenendo che Padre, Figlio e Spirito Santo siano solamente dei nomi dell'unica persona divina. Cfr. *Conc. Tolet., De regulis contra Priscillianistas, (Hispana* IV, 340-343); *Conc. Brac.* I, *Contra Priscillianam haeresem capitula* I-II (ed. J. Vives, 67); Oros., *comm.* 2 (CSEL 18, 154-155); Leo M., *epist.* 15, 1 (ed. B. Vollmann, 125). Cfr. Toom 2014, il quale conclude che non si possono individuare nei trattati priscillianisti dottrine monarchiane, ma la teologia espressa sembra compatibile con la teologia trinitaria ante-nicena.

[263] Nestle-Aland, 421.

[264] Cfr. ad esempio Amst., *in Rom.* 7, 25, 3. 5 (CSEL 81/1, 244-247): *gratia ergo dei per Christum liberatus est homo de corpore mortis huius… liberatus ergo de corpore mortis gratia dei per Christum* mente *uel animo* seruio legi dei, carne autem legi peccati*, id est diaboli, qui per subiectam sibi carnem suggestiones malas ingerit animae*; Aug., *in psalm.* 114, 4 (CCL 40, 1649): Miser enim ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum?; *ibidem* 146, 6 (CCL 40, 2125): *Dic ergo:* Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius*, ut respondeatur tibi:* Gratia Dei, per Iesum Christum Dominum nostrum.

[265] Cfr. Rufin., *Orig. in Num.* 22, 3, 3 (SC 461, 92): *Sed* gratias Domino nostro Jesu Christo*, qui nos* liberauit de corpore mortis huius*, ut,* ubi abundauit peccatum, superabundaret gratia; Paul. Nol., *epist.* 12, 10 (CSEL 29, 82): *sed gratiae domino Iesu deo nostro, qui potens est* liberare nos de corpore mortis huius per multitudinem miserationum suarum et diuitias bonitatis suae*, quibus superabundat abundantiae peccatorum nostrorum et* saluos facit sperantes in se; ma in *epist.* 23, 7 (CSEL 29, 165): *sed gratias deo,* qui nos liberauit de corpore mortis huius per Christum Iesum dominum nostrum…; Iren., *haer.* 3, 20, 3 (SC 211, 392): *Propter hoc ergo signum salutis nostrae eum qui ex Virgine Emmanuel est ipse <dedit> Dominus, quoniam ipse Dominus erat qui saluabat eos qui per semetipsos non habebant saluari; et propter hoc Paulus infirmitatem hominis adnuntians ait:* Scio enim quoniam non inhabitat in carne mea bonum*, significans quoniam non a nobis sed a Deo est bonum salutis nostrae; et iterum:* Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? *deinde infert liberatorem:* Gratia Iesu Christi Domini nostri. Cfr. anche l'allusione di Gerolamo in *adu. Pelag.* 2, 2 (CCL 80, 54): *(Critobulus) Liberati ergo de corpore mortis per gratiam Domini nostri Iesu Christi, nequaquam ultra peccare debemus*.

La citazione di Rm 10, 17 del *Liber de fide de apocryfis*[266] è alquanto singolare: *fides ex auditu, auditus autem per fidem*; il testo paolino, infatti, recita secondo la *Vetus*: *Ergo fides ex auditu, auditus autem per uerbum Christi* (ἄρα ἡ πίστις ἐκ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοῆ διὰ ῥήματος Χριστοῦ)[267]. Questo versetto di *Romani* è citato abbastanza frequentemente dagli scrittori dell'antichità cristiana, ma nessuno riporta una lezione conforme alla nostra; il contesto in cui è riportata la citazione, alla fine dello scritto che legittima la lettura dei testi apocrifi dove si ribadisce che non vanno mai respinte le parole scritte o dette su Cristo, non giustifica questa particolare lezione. È perciò probabile che si tratti di una svista di trascrizione dello scriba che ha ripetuto *fidem* in luogo di *uerbum*.

La citazione paolina di 1 Cor 2, 14-15: [14] *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus dei; nec enim potest; stultitiae enim illi est et non potest diiudicare;* [15] *spiritalis autem disiudicat omnia, ipse autem a nemine disiudicatur*, ricorre in un passo del *Liber apologeticus* in cui l'autore sta condannando coloro che venerano i demoni e che, ascrivendo a essi la creazione dell'uomo, negano di essere stati creati a immagine e somiglianza di Dio e divengono simili al diavolo[268]. Da notare nella nostra citazione è la forma *stultitiae* in luogo di *stultitia* (μωρία)[269], forse a causa di un banale errore indotto dalla *e-* iniziale del successivo *enim*; più significativa è, invece, la ripetizione *nec enim potest… et non potest diiudicare*, mentre il testo greco recita: καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται (*et non potest intellegere quia spiritaliter examinantur*); in questo modo l'autore insiste sul tema dell'impossibilità per gli uomini terreni di cogliere le realtà spirituali, riservate solamente agli uomini che vivono secondo lo spirito, concetto ribadito anche nella successiva citazione di Rm 8, 5-6.

Nel *Tractatus Psalmi primi*[270] la citazione paolina di 1 Cor 3, 16: *templum dei estis et deus habitat in uobis* offre la lezione *deus habitat* in luogo dell'originario *spiritus Dei habitat* (τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ)[271]; la medesima variante è attestata anche in una diretta allusione al versetto paolino nel *Liber apologeticus* dove si legge: *Christus… templum suum*

[266] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 55, 24).
[267] Nestle-Aland, 428; Sabatier 3, 633-634.
[268] *Lib. apol.* (CSEL 18, 17, 29 - 18, 27).
[269] Nestle-Aland, 444; Sabatier 3, 664.
[270] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 83, 4).
[271] Nestle-Aland, 445; Sabatier 3, 667.

esse nos dixit et… habitare in nobis uoluit [272]. Questa particolare versione è attestata in una forma analoga una volta in Tertulliano e nello scritto ps.ciprianeo *De aleatoribus* [273]. Il nostro autore, scrivendo *deus habitat*, interpreta il passo biblico mentre lo cita, proprio come molti altri autori cristiani, tra cui Cipriano e Ambrogio, i quali hanno interpretato il passo nello stesso senso, ma avendo dapprima citato correttamente il versetto di 1 Cor 3, 16 [274]. Su questa variante possono avere influito altri versetti paolini, quali Rm 8, 10: *si autem Christus in uobis est*, Eph 3, 17: *Christum habitare in cordibus vestris*, Col 3, 16: *uerbum Christi habitet in uobis* [275].

La forma abbreviata con cui è presentato il versetto di 1 Cor 8, 6: *ex quo omnia et nos per ipsum* ricorre nel *Liber ad Damasum* [276] in un contesto molto impegnativo; l'autore sta infatti difendendo davanti al papa Damaso la propria professione di fede, per allontanare da sé e dai suoi accoliti ogni sospetto di eresia [277]. Questa breve citazione è ripetuta due volte in modo identico a proposito dei primi due articoli del Credo: *credentes unum deum patrem omnipotentem, sicut scribtum est:* ex quo omnia et nos per ipsum*, et unum dominum Iesum Christum, sicut scribtum est:* per quem omnia et nos per ipsum. Per quanto riguarda la prima citazione sorge il dubbio che ci si trovi di fronte a un errore, dal momento che risulta difficile pensare che proprio in un'apologia indirizzata al papa Damaso il nostro autore, pur avendo una visione monarchiana della Trinità, potesse incorrere in un'aberrazione teologica così vistosa. A ciò si aggiunga che nel *Liber apologeticus* [278], in un analogo contesto apologetico, la citazione compare correttamente e per esteso: *Nobis autem unus*

[272] *Lib. apol.* (CSEL 18, 21, 12-14).

[273] Tert., *pud*. 16, 1 (CCL 2, 1312): *Non scitis uos templum Dei esse et in uobis Dominum habitare?* Ma in *Marc*. 5, 6, 11 (CCL 1, 681) e in *cult*. 2, 1, 1 (CCL 1, 352) Tertulliano cita la lezione corretta: *spiritus dei*. Ps.Cypr., *aleat*. 10 (CSEL 3/3, 102): *Vos estis templum Dei et in uobis Christus habitat*.

[274] Cypr., *dom. orat*. 11 (CCL 3A, 96): *conuersemur quasi dei templa, ut Deum in nobis constet habitare*; Ps.Cypr., *sermo de cent*. (PLS 1, 58): *nos autem delubra atque templa maximae conuersationis esse coepimus, si (sumus) in eo, qui in nobis manet et nos in eo, sicut scriptum est*: 1 Cor 3, 16; Ambr., *epist.* 19 (71), 6 (CSEL 82/1, 144): *digna quae sit templum dei, in qua Christus habitaret;* Amst., *in I Cor*. 3,16 (CSEL 81/2, 38): *templum dei nos esse dicit, ut deum in nobis habitare sciamus... quia spiritum dei dicit habitare in nobis, deum significat intellegendum spiritum sanctum* (cfr. *infra* 6, 19, CSEL 81/2, 69: *in substantia hoc est spiritus quod deus*).

[275] Cfr. Marin 1988, 183 n. 48.

[276] *Lib. ad Dam*. (CSEL 18, 36, 15.16-17).

[277] Sulla formula di fede del *Liber ad Damasum* cfr. Toom 2014, 475-477.

[278] *Lib. apol*. (CSEL 18, 7, 5-7).

deus pater, ex quo omnia et nos in ipso, *et unus dominus Iesus Christus,* per quem omnia et nos per ipsum. A mio avviso si tratta perciò di un banale *lapsus*, sia esso del nostro autore ovvero più probabilmente di uno scriba, il quale ha scritto *per ipsum* in luogo di *in ipsum* (o *ipso*), un errore propiziato dalla ripetizione immediatamente successiva nel medesimo versetto.

La citazione paolina di Gal 3, 19: (*ipse est*) *semen, quod repromissum est, dispositum per angelos in manu mediatoris* compare in un lungo elenco di citazioni scritturistiche del *Liber apologeticus* [279] che nell'intento dell'autore servono per dimostrare che vi è un unico Dio, che ha nome Gesù Cristo e che è a capo di ogni cosa. Con questo versetto Paolo intende dimostrare che la legge non ha annullato la promessa, ma che essa fu aggiunta a causa delle trasgressioni fino alla venuta del seme, ovvero della discendenza, a cui era stata fatta la promessa, e essa fu promulgata per mezzo di angeli, per mano di un mediatore (Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. *Quid igitur lex? Factorum gratia posita est, quoadusque veniat semen, cui repromissus est, dispositum per angelos in manu mediatoris*) [280]. Nei Padri antichi la citazione non è molto frequente, ma dove compare, come in Ambrogio e Gerolamo [281], è riportata nella seguente forma: *…donec ueniret semen, cui repromissum est, disposita per angelos in manu mediatoris*; nel nostro passo, invece, si legge *quod repromissum*, secondo un testo biblico che pare noto anche a Gregorio di Elvira, il quale nel *Tractatus VI* menziona a più riprese Cristo quale *semen repromissum* [282]. Che il seme sia simbolo di Cristo era evidente a tutti gli esegeti antichi, come attesta anche Gerolamo [283], ma né lui né altri hanno riferito a Cristo pure la seconda parte del versetto paolino, come invece fa il nostro autore, il quale scrive anche *dispositum* in luogo di *(lex) disposita* o *ordinata*.

[279] *Lib. apol.* (CSEL 18, 29, 18-19).

[280] Nestle-Aland, 497; Sabatier 3, 772.

[281] Ambr., *epist.* 65, 2 (CSEL 82/2, 156); Hier., *epist.* 121, 8, 9 (CSEL 56, 32); *in Gal.* 2 *ad* 3, 19 (CCL 77A, 99).

[282] Greg. Illib., *tract.* 6, 41-42 (CCL 69, 51): *…donec Xpistus ex tribu Iudae repromissum semen… quod (donec) Xpistus, semen repromissum... uenit semen repositum, quod eis fuerat repromissum… uenit semen repromissum in Xpisto...*

[283] Hier., *in Gal.* 2 *ad* 3, 19 (CCL 77A, 99): Semen *autem haud dubium quin Christum significet*.

La citazione paolina di Gal 5, 19-21 + 19. 22-23 che riporta i due lunghi elenchi dei mali prodotti dalla carne e dei frutti dello spirito si legge nel *Liber apologeticus* [284], nel complesso di una serie di citazioni paoline sull'uomo carnale e esteriore contrapposto all'uomo celeste e rinnovato:

> [19] *Manifestata sunt opera carnis, quae sunt adulteria fornicatio inmunditia inpudicitia luxuria* [20] *idolatria ueneficia inimicitiae contentiones emulationes irae rixae dissensiones hereses* [21] *inuidiae homicidia ebrietates comisationes et his similia…* [19] *manifesta sunt opera* [22] *spiritus, quae sunt caritas gaudium pax patientia longanimitas bonitas mansuetudo* [23] *fides continentia castitas benignitas et dilectio.*

Vista l'ampiezza dell'elenco, era molto facile che i Padri, affidandosi solo alla memoria, incorressero in qualche errore aggiungendo od omettendo qualche cattiva azione o qualche motivo di gioia e letizia. Il nostro autore per i vv. 20-21 aggiunge alla lista alcuni vizi, quali *adulteria, inpudicitia, homicidia*, e presenta un elenco che coincide perfettamente con quello di Lucifero di Cagliari [285]. L'elenco dei frutti dello spirito presenta anch'esso alcune aggiunte, quali *castitas*, nota anche ad altri autori antichi [286], mentre l'inserzione finale di *et dilectio* non ha altrettanti testimoni e oltre al nostro scritto si trova solamente una volta in Ambrogio [287].

La citazione paolina di Eph 6, 12: *non est uobis conluctatio contra carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates mundi huius rectores harum tenebrarum, aduersus spiritales nequitias in caelestibus* ricorre sia nel *Liber apologeticus* sia nel *Tractatus ad populum II* [288]; in entrambi i casi, così come in molti testimoni della *Vetus* [289], il pronome ἡμῖν è divenuto *uobis*, e è stata soppressa la preposizione *contra* (o *aduersus*) davanti a *mundi*

[284] *Lib. apol*. (CSEL 18, 21, 1-6.9-11).

[285] Lucif. Cal., *Athan.* 2, 6 (CCL 8, 87): Manifesta autem sunt, *dicit apostolus,* opera carnis, quae sunt adulteria, fornicationes, inmunditia, inpudicitia, luxuria, idololatria, ueneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, haereses, inuidiae, homicidia, ebrietates, comissationes et his similia, quae praedico uobis, sicut praedixi, quia qui talia agunt regnum dei non consequentur.

[286] Cfr. ad esempio Iren., *haer*. 5, 11, 1 (SC 153, 132); Apon., *in cant*. 5, 27 (CCL 19, 127); Amst., *in Gal*. 5, 22 (CSEL 81/3, 60); Aug., *serm*. 376A (NBA 34, 546).

[287] Ambr., *parad*. 13, 64 (CSEL 32/1, 323).

[288] *Lib. apol*. (CSEL 18, 13, 6-9); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 9-13); nel *Tractatus* un'altra variante rispetto al *Liber* è *aduersus principes et potestates* in luogo di *contra*.

[289] *VL* 24/1. *Ad Ephesios*, 282-295.

huius rectores, sostituita da qualche scrittore antico con la congiunzione *et* (πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐκουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦτου, *aduersus principes et potestates, aduersus mundi rectores tenebrarum harum*). L'autore del *Tractatus* cita l'ultimo avversario secondo la versione più usuale: *aduersus spiritalia nequitiae*[290], che riprende fedelmente il greco πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας. Frede, l'editore della *Vetus* di Beuron, mette in dubbio che la lezione *aduersus spiritales nequitias* del *Liber apologeticus* appartenga al testo biblico, sebbene si trovi come variante una volta in Cipriano, in diversi passi dei *Tractatus Psalmorum* di Ilario e nello *Speculum* ps.agostiniano[291] e si riscontra due volte in Ambrogio, il quale peraltro afferma esplicitamente di usare una formula compendiata[292]. Ma anche la lezione del *Tractatus ad populum II* non mi pare del tutto certa, in quanto la *e* del dittongo *ae* di *nequitiae*, scritta in caratteri più piccoli in margine nell'ultima riga del *fol*. 130^{v}, è stata cancellata con una linea; inoltre, poco più avanti nel medesimo trattato si legge: *spiritalium nequitiarum abstinentes*[293]. Quest'ultima espressione farebbe pensare che la lezione del testo paolino che viene commentato fosse: *spiritales nequitias* e che per la citazione paolina il copista si sia fatto sviare dalla versione del testo biblico a lui nota.

Nel *Tractatus Exodi*[294] si legge una particolare versione del versetto paolino di Phil 2, 13: *ipsius est et uelle et operari in nobis et perficere*, che recita usualmente nella *Vetus*: *Deus enim est qui operatur in uobis et uelle et operari* (θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας)[295]. Si nota innanzitutto che il verbo *operatur*, che nella lezione della *Vetus* regge i due infiniti, è stato inserito nella

[290] Cfr. anche poco oltre in *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 23): *…non solum carnis sed et cogitationum, idest spiritalium nequitiarum concupiscentiis abstineret…*

[291] *VL* 24/1. *Ad Ephesios*, 294: *spiritales nequitias*? (= fraglich ob Bibeltext). Ps.Aug., *spec.* 105 (CSEL 12, 631): *contra nequitias spiritales*.

[292] Cfr. ad esempio Ambr., *in psalm.* 36, 56, 1 (CSEL 64, 112-113): *itaque alibi dicit:* quoniam non est nobis πάλη aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus principes et potestates et - *ut compendio utar* - aduersus nequitias spiritales; *in psalm.* 118 *serm.* 20, 9, 20, 9 (CSEL 62, 449): *…cum uideat sibi non solum aduersus carnem et sanguinem, sed etiam aduersus spiritales nequitias quae sunt in caelestibus esse luctamen*... Cfr. anche una possibile allusione al versetto paolino in Leo M., *tract*. 78, 2 (CCL 138A, 495): *…ut contra spiritales nequitias bellaturi, abstinentiae arma caperent…*

[293] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 23).

[294] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 16).

[295] *VL* 24/2. *Ad Philippenses*, 154-159: 155.

nostra citazione, coniugato all'infinito, tra i due infiniti e è stato coordinato con essi tramite il polisindeto *et... et... et...* Una certa confusione può essere stata causata certamente dalla ripetizione nel versetto paolino del verbo *operor* / ἐνεργῶ, sia come verbo reggente sia come verbo dipendente. Ma si nota anche che nel nostro caso è aggiunto un terzo infinito: *et perficere*, a costituire con *operari* quasi una sorta di 'Dublette'. Peraltro, la lezione *perficere* che traduce il greco τὸ ἐνεργεῖν, è propria della Vulgata geronimiana [296]. Frede, editore di questa parte della *Vetus* di Beuron, accosta alla nostra citazione un passo di un anonimo frammento manicheo in cui è riportata un'altra 'Dublette' [297]: *deus enim est qui operatur in uobis et uelle edificari et perficere propter bonam uoluntatem*, dove egli propone di leggere in luogo di *edificari: et operari.*

Il versetto di Col 2, 14: *delens quod aduersus nos erat chirographum, quod erat decretis contrarium…*, che si trova in una citazione più lunga del passo neotestamentario nel *Liber apologeticus* [298], presenta un testo non altrimenti attestato. Il greco recita: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὅ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, tradotto da Gerolamo: *delens quod aduersum nos erat chirografum decretis quod erat contrarium nobis* [299]; tutti gli esegeti antichi hanno trattato di questo «chirografo» ostile e contrario agli uomini, mentre solo qui si legge che il documento era contrario non solo agli uomini, ma anche agli ordinamenti. Forse il nostro autore conosceva un testo, a noi non pervenuto, che si presentava sotto questa forma, oppure si potrebbe trattare di un errore di citazione o di una svista del copista; nel primo caso la lezione originaria poteva forse essere stata una sorta di glossa per spiegare il termine poco usuale di *chirographum: quod erat decretum contrarium* [300]. Questo versetto sembra peraltro essere stato assai caro alla cerchia priscillianista, dal momento che se ne leggono un'allusione nel *Tractatus Paschae*, una citazione nei

[296] *Ibidem*: *Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et perficere pro bona uoluntate*.

[297] *Fragm. Tebestinum* XI 2 (PLS 2, 1387). Da notare che la tradizione latina delle epistole paoline è caratterizzata da numerose 'dubletten' e glosse, cfr. Houghton 2016, 174.

[298] *Lib. apol*. (CSEL 18, 16, 22-24).

[299] *VL* 24/1. *Ad Colossenses*, 418-423.

[300] Cfr. in proposito il commento di Amst., *in Gal.* 2, 15, rec. prior 2-3 (CSEL 81/3, 185-186): *deuictis enim principibus et potestatibus in morte Christi deleuit cirografum, quod erat decretum aduersus nos peccato Adae… sic deletum cirografum quod erat ex prima sententia peccante Adam decretum uerbo dei dicentis... ibidem* 7 (CSEL 81/3, 187): *hoc enim decretum omnibus dicit fuisse contrarium…*

Canoni alle lettere paoline di sicura attribuzione a Priscilliano, e anche Orosio menziona il *chirographum* di cui Priscilliano avrebbe trattato in una sua qualche epistola [301]. Ma questi passi non consentono comunque di fare luce sulla particolare lezione del nostro versetto.

Il *Liber de fide de apocryfis* [302] che riporta la citazione di 1 Th 5, 19-20: *spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare?*, è l'unico testimone che utilizza il verbo *repudiare* per tradurre il greco: μὴ ἐκουθενεῖτε, altrimenti tradotto in latino *nolite spernere* [303]. Frede, editore della *Vetus*, ritiene dubbio che si possa considerare questo verbo come proprio della citazione biblica, così come capita, a suo avviso, nel caso di un'altra lezione, *prophetationes contemnunt*, in un'allusione al medesimo passo paolino nel *Liber apologeticus* [304]. Il nesso *repudiare prophetias* non è frequente nella letteratura cristiana antica [305], mentre si riscontra più spesso l'accusa di *repudiare prophetas* imputata a eretici gnostici e marcioniti nello ps.tertullianeo *Aduersus omnes haereses*, da Gerolamo e Agostino [306]. Probabilmente il nostro autore ha intenzionalmente variato il testo biblico, introducendo il verbo *repudiare*, al fine di rendere maggiormente colpevoli agli occhi dei suoi sostenitori gli avversari che non vogliono accogliere le profezie contenute nei testi non canonici.

La lettera di *Giacomo* è uno scritto neotestamentario particolarmente caro all'autore degli scritti di Würzburg; nel *Liber apologeticus* [307] compare questa citazione di Jac 2, 19: *credes quia unus deus est; hoc et daemonia faciunt et perhorrescunt*; il presente versetto propone una variante particolare: in luogo di *credunt et contremescunt* / *contremiscunt*, come è stato usualmente tradotto in latino il testo greco πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν [308], si legge *faciunt et perhorrescunt*. Questa lezione appare solamente

[301] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 60, 4): *…ut ueniens in carnem constitutionem decreti anterioris euerteretet in patibulum gloriosae crucis maledica terrenae dominationis adfigens*; *can.* 18 (CSEL 18, 119, 5): *…deleuit quod aduersum nos erat chirographum…*; Oros., *comm.* 2 (CSEL 18, 153, 7-10): *Vnde et mathesin praeualere firmabat, adserens quia hoc chirographum soluerit Christus et adfixerit cruci per passionem suam, sicut ipse Priscillianus in quidam epistula sua dicit…*

[302] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 54, 28).

[303] *VL* 25. *Ad Thessalonicenses* I, 284-285.

[304] *Ibidem*; *lib. apol.* (CSEL 18, I 29, 6).

[305] Ps.Tert., *haer*. 6, 1 (CCL 2, 1408): *Hic prophetias et legem repudiat...*

[306] Ps.Tert. *haer*. 1, 1; 6, 1. 4 (CCL 2, 1401; 1408; 1409); Hier., *in Gal.* 1 *ad* 3, 1a (CCL 77A, 67); *c. Lucif.* 23 (CCL 79B, 61); Aug., *c. Faust*. 13, 1 (CSEL 25, 377).

[307] *Lib. apol.* (CSEL 18, 27, 14-15).

[308] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 32.

qui e è forse stata modificata inconsapevolmente, anche sulla scorta della maggiore espressività del verbo *perhorrescere*, che spesso ritorna nella letteratura profana e nella letteratura cristiana a sottolineare il terrore e lo sgomento di fronte alla potenza della divinità [309].

La citazione di Jac 4, 1: *Vnde bella, unde rixae in uobis? nonne de uoluntatibus uestris?* compare in questa forma due volte: nel *Tractatus Genesis* e nel *Tractatus ad populum II* [310]. La particolarità consiste nel termine *uoluntatibus* [311], mentre nel testo greco si legge: ἐκ τῶν ἡδονῶν, tradotto unanimemente in latino *ex concupiscentiis* [312], con l'eccezione di un caso in Gerolamo, il quale nei *Dialogi contra Pelagianos* scrive *ex uoluptatibus* [313]. Per quanto riguarda la peculiare lezione dei nostri trattati, solamente un altro testo ne fornisce una analoga: lo *Speculum* ps.agostiniano [314]. Questa variante mi pare assolutamente significativa, in quanto sottolinea che risiede nella volontà dell'uomo la causa prima delle sue azioni. A ciò si collega anche la constatazione che in altri due eloquenti passi neotestamentari, in 2 Pt 2, 10 e 1 Jo 2, 16, citati negli scritti priscillianisti, dove nell'originale greco si legge ἐπιθυμία, la versione latina in uso all'autore priscillianista reca *uoluntas* [315].

Anche un altro passo della lettera di *Giacomo*, Jac 5, 1-3, citato nel

[309] Apul., *met*. 11, 25: *tuam maiestatem perhorrescunt aues caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes*. Hier., *in Os*. 3, 11, 10-11 (CCL 76, 129): *Itaque et Dominus cum instar leonis rugierit et intonuerit, ac dederit uocem suam, cunctae aues et uniuersa uolatilia perhorrescent*; Aug., *ciu*. 19, 23 (CCL 48, 691): *Ac deinde subicit Apollinis uersus, in quibus et isti sunt, ut quantum satis est inde decerpam: 'In Deum uero, inquit, generatorem et in regem ante omnia, quem tremit et caelum et terra atque mare et infernorum abdita et ipsa numina perhorrescunt…' Tali oraculo dei sui Apollinis Porphyrius tam magnum Deum dixit Hebraeorum, ut eum et ipsa numina perhorrescant*; 20, 24 (CCL 48, 744): *Ecce in litteris pietatis Hebraeorum dicitur Deo, quem confitente tanto philosopho etiam ipsa numina perhorrescunt...*; 22, 3 (CCL 48, 809): *Idem quippe Deus utraque promisit, utraque uentura esse praedixit, quem perhorrescunt numina paganorum, etiam teste Porphyrio, nobilissimo philosopho paganorum*; 22, 25 (CCL 48, 852): *Ille est enim Deus, quem (sicut iam dixi aliquotiens, nec commonere me piget) confitente Porphyrio atque id oraculis deorum suorum probare cupiente ipsa numina perhorrescunt*.

[310] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 63, 16); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 19).

[311] Cfr. *infra* la citazione di 1 Jo 2, 16.

[312] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 44.

[313] Hier., *adu. Pelag*. 2, 19 (CCL 80, 78): *unde bella et unde rixae inter uos? nonne ex uoluptatibus, quae militant in membris uestris?*

[314] Ps.Aug., *spec.* 101 (CSEL 12, 625): *Item Iacobus apostolus:* Vnde bella? Vnde rixae in uobis? Nonne de uoluntatibus uestris, quae militant in membris uestris?

[315] Cfr. *infra* 4.5.

Liber apologeticus [316], è una testimonianza importante per la storia della *Vetus Latina*:

> [1] *age nunc, diuites, plangite ululantes super miserias uestras quae superueniunt* [(2)] *diuitiis uestris;* [2] *putruerunt et tiniauerunt uestes uestrae;* [3] *aurum uestrum et argentum uestrum, quod reposuistis, in nouissimis diebus eruginabit et erugo eorum in testimonium uobis erit et comedet carnes uestras sicut ignis.*

Esso presenta significative analogie con lo *Speculum* ps.agostiniano [317] e è così importante che per il testo della *Vetus Latina* nell'edizione di Beuron i due scritti sono considerati i testimoni della versione *Hispana* (= S) [318]. Nel v. 1 i nostri due testimoni recano *plangite* contro il comune *plorate*, e *super miserias uestras* contro *in miseriis uestris aduenientibus* della *Vetus*, oppure: *in miseriis quae aduenient* della *Vulgata*; nel v. 3 *comedet* contro il comune *manducabit* [319]. Ma il fatto più rilevante è che entrambi i testi presentano una punteggiatura singolare del passo; mentre generalmente il v. 2 comincia con *diuitiae uestrae* (ὁ πλούτος ὑμῶν), soggetto di *putrierunt* (σέσηπεν; Vulgata: *putrefactae sunt*), nello *Speculum* e nel *Liber apologeticus* leggiamo: *quae superueniunt diuitiis uestris*; ovvero, quello che era il soggetto del versetto successivo è qui il complemento di *superueniunt* del v. 1. Nel seguito il versetto presenta l'inversione: *tiniauerunt uestes uestrae*, contro il greco: τὰ ἱμάτια ὑμνῶν σητόβρωτα γέγονεν, la *Vetus*: *res uestrae tiniauerunt*, e la *Vulgata*: *uestimenta uestra tineis comesta sunt* [320]. Inoltre, nella cosiddetta recensione *Hispana*, rappresentata dal nostro testo e dallo *Speculum* ps.agostiniano, leggiamo: *aurum et argentum uestrum, <quod reposuistis, in nouissimis diebus> eruginabit…*, un'aggiunta di cui i nostri scritti sono gli unici testimoni, mentre nelle altre recensioni della *Vetus* e nella *Vulgata* leggiamo come parte finale del v. 3 l'espressione: *thesaurizastis in nouissimis diebus.*

Per quanto riguarda la Prima Lettera di Pietro i testi priscillianisti costituiscono, assieme a un palinsesto spagnolo (León, Catedral 15) e

[316] *Lib. apol.* (CSEL 18, 17, 9-14).

[317] Ps.Aug., *spec.* 22 (CSEL 12, 395-396).

[318] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 55-57.

[319] Generalmente il greco ἐσθίω è tradotto nelle versioni africane con (*com*)*edere* mentre in quelle europee con *manducare*; cfr. Fischer 1986, 174; Burton 2000, 18-19; 162-164.

[320] Tra le traduzioni latine di ἱμάτιον prevale la forma *uestimentum* su *uestitus* e sul semplice *uestis*, cfr. Burton 2000, 100.

allo *Speculum* ps.agostiniano, un importante testimone del testo europeo denominato S, che rispetto agli altri testi europei (T, V) si presenta come quello più vicino ai testi africani (K, C, A)[321]. La citazione di 1 Pt 1, 14: *nec configurantes uos ignorantes uitae desideriis* si trova ripetuta più volte nei nostri trattati. Oltre a questa forma particolare che si riscontra nel *Tractatus Psalmi primi*[322], essa è presente in due passi del *Liber apologeticus*[323] con qualche differenza: nel primo caso si tratta solamente di un'allusione e si legge: *repudiatis prioris uitae desideriis*, nel secondo vi è invece una citazione più letterale: *et configurantes se prioribus ignorantiae uitae desideriis.* Ciò che accomuna le tre citazioni e le distingue nettamente rispetto al testo biblico comunemente diffuso è l'espressione *uitae desideriis*, mentre usualmente si cita: *ignorantiae uestrae desideriis* (ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις)[324]. Questa variante (non sappiamo se propria del nostro autore o se attinta da una fonte a noi non pervenuta) in ogni caso si addice bene al pensiero espresso dai trattati priscillianisti dove, sulla scorta dell'insegnamento paolino, sono sempre nettamente distinte la vecchia vita dell'uomo, che deriva dalla prima nascita terrena e carnale, e la nuova vita, che deriva dalla seconda nascita celeste e spirituale attraverso l'acqua del battesimo. Nel *Tractatus Psalmi primi*[325] la versione della lettera petrina è ulteriormente contraddistinta dal participio *ignorantes*, che parrebbe concordato con il nominativo *uos*; tale lezione è assolutamente singolare, tanto che indurrebbe a pensare che si tratti in realtà di una variante grafica per *ignorantis*, come suggerisce Walter Thiele[326].

Anche il versetto di 1 Pt 1, 22: *castificauimus animas nostras ad obaudiendum fidei per spiritum* ha grande risonanza nei trattati priscillianisti e è fra i versetti biblici maggiormente citati[327]. A parte qualche piccola dif-

[321] Thiele 1965, 66-73.

[322] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 85, 6-7).

[323] *Lib. apol.* (CSEL 18, 4, 17; 9, 24).

[324] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 82. In questo caso il nostro trattato non condivide la sua lezione con quella dello *Speculum* ps.agostiniano, che legge secondo la versione comune: cap. 119 (CSEL 12, 658): *non commiscentes uos illis prioribus ignorantiae uestrae desideriis*.

[325] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 85, 6).

[326] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 82.

[327] *Lib. apol.* (CSEL 18, 4, 16): *castificauimus animas nostras ad obaudiendum fidei per spiritum*; *tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 2. 25): *ad obaudiendum nos fidei … castificate animas uestras deo*; *ibidem* (CSEL 18, 59, 6): *castificati corpore et spiritu caritatem in dilectione simplicem*

ferenza tra le varie citazioni [328], è da notare che nel *Liber apologeticus* e nel *Tractatus ad populum I* [329] il versetto è ampliato con l'inserzione *<per spiritum>*. Questa aggiunta si trova anche nello *Speculum* ps.agostiniano, in Gilda e nello Ps.Vigilio [330]; questi tre testi concordano con il nostro anche per il resto della citazione, traducendo con *fidei* il greco τῆς ἀληθείας, altrimenti tradotto con *ueritatis* o *caritatis* sulla scorta della traduzione geronimiana [331].

Nella citazione di 1 Pt 1, 23: *renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili, uerbo dei uiui et permanentes in aeternum*, oltre alla presenza dell'aggiunta finale *in aeternum* che il *Tractatus Genesis* [332] ha in comune con parecchi mss. biblici e con i soliti scrittori tardi, lo Ps.Vigilio e Gilda [333], inserzione evidentemente influenzata dal successivo v. 25 dell'epistola petrina (*uerbum autem domini manet in aeternum*), la citazione presenta un'altra particolarità. Si tratta del participio plurale *permanentes*, in luogo del genitivo *permanentis* concordato e coordinato con *dei uiui* (διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ καὶ μένοντος) [334]. Il nominativo *permanentes*, coordinato con il participio *renati*, potrebbe essere giustificato dal contesto, dove l'autore spiega che il fedele, fattosi tempio spirituale di Dio, avendo abbandonato il mondo e non dovendo nulla al secolo, riposerà in Cristo [335]. Ma esso potrebbe essere anche frutto di un banale errore a causa dei ripetuti participi al nominativo plurale che si susseguono

ex corde uero; *tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 8): *castificate animas uestras ad obaudiendum fidei*; *tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 2): *castificate animas uestras ad obaudiendum*; *tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 85, 5): *castificate animas uestras ad obaudiendum fidei*; *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 7-10): *castificate animas uestras ad obaudiendum per spiritum… caritatem in fraternitate simplicem in gloriam diuinae dilectionis adhibete*.

[328] Cfr. *tract. Paschae* (CSEL 18, 59, 6): *caritatem in dilectione*, e *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 9): *caritatem in fraternitate.*

[329] *Lib. apol*. (CSEL 18, 4, 16); *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 7).

[330] Ps.Aug., *spec.* 78 (CSEL 12, 573): *Animas itaque uestras castificate ad oboediendum fidei per spiritum*; Gild., Brit. 106 (MGH, a. a., 13, 83): *animas uestras castificate ad oboediendum fidei per spiritum in caritate in fraternitate ex corde uero inuicem diligentes perseueranter*; Ps.Vigil., *c. Varimad.* 3, 58 (CCL 90, 120): *animas uestras per spiritum castificate ad obedientiam fidei.*

[331] Cfr. *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 91.

[332] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 68, 6).

[333] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 92. Cfr. Ps.Vigil., *c. Varimad.* 3, 36 (CCL 90, 113); Gild., Brit. 106 (MGH, a.a., 13, 83).

[334] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae,* 92. *Vulgata*: *per uerbum Dei uiuum et permanens*.

[335] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 68, 3-9).

in queste righe (*offerentes… renati… permanentes… feriati… facti*). Anche in questo caso dunque ci si domanda legittimamente se ci troviamo di fronte a una lezione isolata di cui il nostro trattato è l'unico testimone oppure se non sia piuttosto una variante ortografica in luogo di *permanentis*.

L'esortazione petrina a offrire a Dio sacrifici spirituali di 1 Pt 2, 5 è presente due volte nei trattati, nel *Tractatus Genesis*: *et uos tamquam lapides uiui aedificamini in domos spiritales, offerentes hostias inmaculatas acceptabiles deo*, e nel *Tractatus Exodi*, dove si presenta ridotta e con qualche modifica: *et offerte uos tamquam spiritales hostias, acceptabile sacrificium placens deo* [336]. Mentre in quest'ultimo passo, seguendo correttamente il dettame petrino, si parla di vittime spirituali, nel *Tractatus Genesis* si parla di *hostias inmaculatas*, una lezione del tutto singolare, che è stato proposto di intendere come una 'Dublette' [337]; solamente in Leone Magno, nel commento che egli propone al versetto, e non nella citazione che è corretta, si parla di *inmaculatas pietatis hostias de altari cordis offerre* [338].

Nel *Tractatus Genesis* [339] è riportata la lunga citazione di 1 Pt 2, 6-8, che riprende alcuni passi veterotestamentari (Is 28, 16; Ps 117, 22; Is 8, 14):

> [6] *Ecce pono in Sion lapidem summum angularem electum et qui crediderit in eo non erubescet;* [7] *uobis autem hic honor credentibus; non credentibus uero* [8] *lapidem quem reprobauerunt aedificantes hic factus est in capud anguli et lapis offensionis et petra scandali, qui offendunt uerbo nec credunt.*

In questa citazione si nota, oltre all'assenza di *pretiosum* (ἔντιμον) tra gli aggettivi della pietra, la particolare lezione *erubescet*; secondo Walter Thiele [340] questa variante è tipica del testo biblico ispano, contro il diffuso *confundetur* che traduce il greco καταισχυνθῇ. Altra particolarità di 1 Pt è l'accusativo *lapidem* con cui comincia il v. 8, dove si

[336] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 68, 4); *tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 3). In forma abbreviata la citazione si trova anche in *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 13): *et aedificantes uos in templum domini…*

[337] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 100-102.

[338] Leo M., *tract*. 4, 1 (CCL 138, 17).

[339] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 66, 8-13).

[340] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 104. «Priscilliano» ne è l'unico testimone eccetto un'unica ricorrenza in Agostino (*Contra aduersarium Legis et Prophetarum* 2, 2, 5, CCL 49, 93), il quale in tutti gli altri tre casi cita *confundetur*, cfr. *in euang. Ioh.* 7, 23 (CCL 36, 80); *in psalm.* 111, 1 (CCL 40, 1626); *serm*. 204, 2 (NBA 32/1, 132).

trova usualmente il nominativo *lapis*, soggetto della proposizione; questa particolarità si riscontra in un solo ms. latino che riporta la lettera di Pietro (London, B. M. Harley 1772, sec. IX) e in alcuni mss. greci [341]; *lapidem* (λίθον) [342] è la lezione comune del Ps 117, 22, dove al contrario un solo ms., che riproduce il *Salterio mozarabico* (London, Add. 30851, sec. X/XI), riporta *lapis* [343]. *Lapidem* pare una lezione abbastanza diffusa tra gli scrittori latini e si trova, ad esempio, in una citazione di Agostino, che riporta anche la variante ispana *erubescet*, e nell'*Itinerarium Burdigalense* [344].

Nelle righe iniziali del *Liber apologeticus* [345] è addotta la citazione di 1 Pt 3, 15: *parati semper ad confessionem omni poscenti nos rationem de fide et spe quae est in nobis*, per dimostrare l'assoluta disponibilità dell'autore a rispondere a ogni domanda gli venga rivolta circa la fede e la condotta di vita. Anche Bachiario, il presbitero spagnolo sospettato di priscillianismo a causa della sua origine galiziana [346], inviando a Roma una professione di fede a scopo apologetico, utilizza all'inizio del suo scritto il medesimo versetto in un analogo contesto [347]. Come il nostro autore, anche Bachiario utilizza *rationem*, come la maggior parte dei testimoni della *Vetus*, contro *uerbum* (λόγον) [348], mentre non sappiamo se leggesse come il Nostro anche *ad confessionem* in luogo dei più comuni *ad responsionem / respondendum* o *ad satisfactionem / satisfaciendum* (πρὸς ἀπολογίαν). Oltre che qui, si legge *ad confessionem* solamente nello *Speculum* ps.agostiniano, in un passo di Agostino e come variante in Possidio [349]. Il testo

[341] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 105.

[342] *Septuaginta* X. *Psalmi cum Odis*, 286.

[343] Weber 1953, 290.

[344] Aug., *c. adu. Leg.* 2, 2, 5 (CCL 49, 93-94): *Lapidem, quem reprobauerunt aedificantes, hic factus est in caput anguli?*; *ibidem* 2, 3, 12; 4, 16 (*ibidem* 99; 103). *Itin. Burd*. 590, 3 (CCL 175, 15).

[345] *Lib. apol*. (CSEL 18, 3, 15 - 4, 2).

[346] Bachiario testimonia come all'inizio del V secolo l'origine galiziana equivalesse all'essere considerati priscillianisti, cfr. *fid*. 1 (PL 20, 1019C): *Suspectos nos, quantum uideo, facit, non sermo, sed regio*; *ibidem* 2 (PL 20, 1022A-1023A): *qui me prouinciae cognatione aestimat infidelem... Si pro culpa unius, totius prouinciae anathemanda generatio est, damnetur.*

[347] Bachiar., *fid*. 2 (PL 20, 1024B): *Verumtamen quia apostolicae eruditionis instituta nos commouent ut omnibus poscentibus nobis rationem de fide et spe quae in nobis est proferamus, non moremur fidei nostrae regulam… demonstrare.*

[348] Cfr. *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 139.

[349] Ps.Aug., *spec.* 91 (CSEL 12, 609); Aug., *nupt et concup.* 1, 2, 2 (CSEL 42, 213); Poss., *uita* 6, 3 (ed. A.A.R. Bastiaensen, 144): *ad responsionem*: X Pell, *ad confessionem*: A, Weisk.

presenta inoltre una delle numerose 'Dubletten' tipiche della tradizione delle epistole cattoliche: *de fide et spe*, in luogo di περὶ τῆς... ἐλπίδος, lezione che in alcuni mss. presenta la variante πίστεως [350].

Nel *Tractatus Paschae* [351] si legge il versetto di 1 Pt 4, 10: *tamquam boni procuratores multiformis gratiae dei*, che presenta una lezione assolutamente originale. Nel testo greco si legge: ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ, che è stato reso unanimemente nelle traduzioni latine e nella Vulgata: *tamquam boni dispensatores multiformis gratiae dei* [352]. La lezione *procuratores*, invece, non avendo altri riscontri nella letteratura cristiana antica, è esclusiva di questo nostro trattato [353].

La citazione nel *Liber apologeticus* [354] di 1 Pt 5, 8-9: *aduersarius uester diabolus sicut leo rapiens et rugiens circuit quaerens quem transuoret, cui resistite firmes in fide* offre alcune lezioni particolarmente significative. Da notare innanzitutto la 'Dublette' rappresentata dal doppio participio *rapiens et rugiens* per tradurre il greco ὠρυόμενος, usualmente reso con il solo *rugiens*, o con le varianti minoritarie *tremens* o *saeuiens* [355]; questa 'Dublette', favorita dall'allusione al versetto di Ps 21, 14 (ὡς λέων ὁ ἁρπάζων καὶ ὠρυόμενος, *sicut leo rapiens et rugiens*), non è isolata, ma ha qualche altra sporadica attestazione in Ambrogio e in Cesario di Arles [356]. Un po' più diffuso è il verbo composto *transuoret* che traduce il greco καταπιεῖν, contro il più comune *deuoret*, proprio anche della Vulgata geronimiana [357]; il particolare composto si riscontra anche in Lucifero di Cagliari, in Rufino sia nell'opera originale *De Benedictionibus Patriarcharum* sia nelle traduzioni latine di Origene, nel *Praedestinatus* di Arnobio Iuniore e in Niceta di Remesiana [358]. Solamente in Lucifero di

[350] Cfr. Thiele 1972, 110.

[351] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 11).

[352] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 159.

[353] Thiele (1965, 77) ricorda solamente per Gal 4, 2 Rufin., *Orig. in Rom.* 7, 1. 3 (ed. C.P. Hammond Bammel, 557; 571); cfr. anche altre ricorrenze del medesimo versetto nelle traduzioni rufiniane.

[354] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 3-5).

[355] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 180.

[356] Ambr., *in Luc.* 7, 150 (CCL 14, 266): *aduersarius uester diabolus tamquam leo rapiens et rugiens quaerit quem deuoret*; *Iob* 2, 5, 23 (CSEL 32/2, 247): *…aduersarius ille sicut leo rapiens et rugiens….*; Caes., *serm.* 136, 4 (CCL 103, 561): *aduersarius uester diabolus tamquam leo rapiens et rugiens aliquem deuorare quaerens circumit.* Cfr. Thiele 1965, 31.

[357] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 180-181.

[358] Lucif. Cal., *parc.* 23 (CCL 8, 260); Rufin., *patr.* 2, 16 (CCL 20, 214); *Orig. princ.* 3, 3, 6

Cagliari [359] trova riscontro l'espressione *firmes in fide* contro *firmi* o il più diffuso *fortes in fide* [360].

Il versetto di 2 Pt 1, 20, non molto citato dagli antichi autori cristiani, è invece particolarmente caro al nostro autore e ricorre a più riprese nel *corpus* priscillianista; esso è citato nel *Liber apologeticus* nella seguente forma: *omnis profetia interpraetatione indiget*, e con qualche leggera variante all'inizio del *Tractatus Exodi* (*omnis scribtura interpraetationem indiget*) e nel *Tractatus Psalmi tertii* (*omnis profetia uel scribtura interpraetationem indiget*) [361]. Il testo greco reca: πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται, reso da Gerolamo con: *omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit*; i testimoni della *Vetus* portano, invece, molteplici varianti, tra cui *prophetia uel scriptura*, *prophetiae scriptura* o solamente *scriptura* o *prophetia* [362]. L'accusativo *interpraetationem* retto dal verbo *indiget* è attestato in diversi antichi mss. biblici [363]. Per il resto la citazione coincide con la versione dell'Ambrosiaster, di Bachiario e di un'opera falsamente attribuita a Mario Vittorino [364].

Le lettere di Pietro, come si è visto, sono citate molto frequentemente nei trattati; anche il versetto di 2 Pt 2, 3, che compare nella seguente forma nel *Tractatus Genesis* [365]: *quorum iudicium olim uix sufficit et perditio eis non indormiet*, è citato parzialmente in altre due occasioni nel *Liber apologeticus* (*perditio eius non indormiet*; *quibus perditio non*

(SC 268, 198); *Orig. in Gen.* 9, 3 (SC 7bis, 248); *Orig. in Ex.* 9, 4 (SC 321, 298); *Orig. in Leu.* 3, 3; 16, 6 (SC 286, 134; SC 287, 288); *Orig. in Jos.* 8, 4 (SC 71, 226); Arnob. Iun., *Praed.* 3, 11, 6 (CCL 25B, 81); Nicet., *uigil.* 7 (ed. C. Turner, 310, 6).

[359] Lucif. Cal., *parc.* 23 (CCL 8, 260): *Petrus beatus apostolus*, sobrii, *inquit*, estote, uigilate, aduersarius uester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem transuoret, cui resistite firmes in fide, scientes has easdem passiones in omni hoc saeculo fraternitatem uestram perpeti.

[360] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 182. Cfr. Thiele 1965, 78.

[361] *Lib. apol.* (CSEL 18, 9, 26-27); *tract. Exodi* (CSEL 18, 69, 10); *tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 87, 9-10).

[362] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 203.

[363] *Ibidem.* Si tratta di un lezionario del VI secolo (Wolfenbüttel, Weissenburg. 76 Palimpsest), un ms. della Capitolare di Verona dei secc. VII/VIII (Bibl. Capit. X [8]), del ms. B.M. Harley 1772, conservato a Londra e datato al IX secolo, a cui si aggiungono alcune edizioni della Bibbia di Isidoro datate ai secoli IX e X.

[364] Amst., *in I Tim.* 2, 4 (CSEL 81/3, 260): *dicit Petrus apostolus:* omnis scriptura indiget interpretatione; Bachiar., *fid.* 6 (PL 20, 1034A): *omnis sermo interpretatione indiget*; Ps.Marius Vict., *De uerbis scripturae* 1 (PL 8, 1009D): *omnis enim scriptura spiritu dei inspirata dicit aostolus Paulus quia indiget interpretatione.*

[365] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 10-11).

indormiet)[366]. Il versetto nella versione comunemente diffusa recita: *quibus iudicium iam olim non cessat, et perditio eorum non dormitat* (οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει)[367]. Il passo presenta diverse particolarità: il genitivo del pronome relativo *quorum* in luogo di *quibus* (οἷς), che il nostro trattato ha in comune con le versioni siriaca e boairica; il futuro *indormiet* (νυστάξει) in luogo del presente *dormitat* (νυστάζει), in comune con le versioni saidica e boairica; e la lezione isolata *eis*[368] in luogo dell'unanime *eorum*. Ma ciò che maggiormente colpisce è la lezione *uix sufficit*. Essa non ha altre attestazioni, ma si spiega come esito di una corruzione risalente all'originale greco dove in luogo di ἀργεῖ = *cessat*, l'esemplare del traduttore latino riportava, o mal interpretava, ἀρκεῖ = *sufficit.*

La citazione di 2 Pt 2, 5: *Noe iustum iustitiae praeconem custodiuit cataclismum mundo super inpios inducens* nel *Liber de fide de apocryfis*[369] presenta l'inserzione dell'aggettivo *iustum* riferito a Noè[370], aggettivo che non è nel testo neotestamentario, ma che è stato inserito sia per influsso dei versetti di Gn 6, 9 (Νωε ἄνθρωπος δίκαιος, *Noe vir iustus*) e Gn 7, 1 (σὲ εἶδον δίκαιον, *te enim vidi iustum*), sia per influsso del successivo v. 7 dove si parla di δίκαιον Λώτ, *iustum Loth*. Oltre a mantenere il grecismo *cataclismum* in luogo del termine latino *diluuium*, la nostra citazione propone con *super inpios* una lezione attestata in alcuni mss. biblici[371], contro la lezione corrente: *diluuium mundo impiorum inducens*, dal greco κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας[372].

La citazione di 2 Pt 2, 10: *magis magisque post carnis uoluntates euntes pietatem contemnunt audacia praedurati et propter unanimitatem, quia ignorant, non metuunt blasfemare*, riportata nel *Liber apologeticus*[373], è partico-

[366] *Lib. apol.* (CSEL 18, 7, 21; 29, 10).

[367] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 206.

[368] Da notare che in *lib. apol.* (CSEL 18, 7, 21) si legge *perditio eius:* l'autore allude al versetto petrino e lo piega al suo discorso, nel quale sta paragonando colui che nega Cristo all'Anticristo, la cui perdizione non tarderà a venire.

[369] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 46, 12).

[370] Cfr. un'allusione in Beda, *in II Petr.* 2, 4 (CCL 121, 269): *…si originalem mundum propter scelera diluuio perdens, Noe iustum seruauit*.

[371] Si tratta di due mss. custoditi a Parigi, un palinsesto del V secolo (B.N. lat. 6400G) e un tardo ms. del XIII secolo (B.N. lat. 321), e del ms. Cava 1 (14) del IX sec., nonché di alcune edizioni della Bibbia di Isidoro datate ai secoli IX e X.

[372] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 208.

[373] *Lib. apol.* (CSEL 18, 29, 7-10).

lare per diversi motivi. Innanzitutto, presenta l'inserzione *quia ignorant*, sconosciuta al testo greco originale e alle versioni latine comunemente diffuse, ma comune con la traduzione armena [374], probabilmente indotta dal successivo v. 12 dove compare questa espressione. Inoltre, le lezioni che si trovano solamente nella nostra citazione sono molteplici; innanzitutto *magis magisque* traduce μάλιστα δὲ, contro la versione latina più comune *precipue* / *maxime autem*; *euntes* rispetta la costruzione greca del participio sostantivato: τοὺς πορευομένους, che invece è sempre tradotto in latino con una proposizione relativa: *qui eunt*, e coordinato con καὶ... καταφρονοῦντας, *et... contemnunt*. Al posto di *post carnis uoluntates* si legge in greco: ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ, tradotto usualmente: *post carnem in desideriis pollutionis*; da notare che anche in questo caso, come in Jac 4, 1 e 1 Jo 2, 16, il greco ἐπιθυμία è tradotto con *uoluntas*. Mentre in greco si legge che questi uomini disprezzano κυριότητος, correntemente tradotto in latino *dominationem*, questa è l'unica ricorrenza in cui si legge che disprezzano *pietatem*; ma nelle righe che precedono la citazione diretta l'autore aveva sottolineato che gli eretici *dominationes spernunt, dignitates blasfemant, profetationes contemnunt, resurrectionem negant* [375], proponendo quindi una lezione conforme a quella biblica comunemente tradita. Il greco τολμηταί è reso con *audacia praedurati*, mentre nelle altre versioni latine si legge sempre *audaces*. Ciò che segue nella nostra citazione è un passo che Thiele [376], vista l'insensatezza e l'incoerenza rispetto al testo biblico, ha proposto di emendare radicalmente: contro la lezione del codice *et propter unanimitatem*, egli propone: *et pro[p]teru<i> [n] animi <maies>tatem*; il testo greco τολμηταί (καὶ) αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες sarebbe stato tradotto nella versione adottata dall'autore del nostro testo: *audacia praedurati et proterui animi maiestatem... non ignorant blasfemare*. Mi pare che di fronte alla mancanza di senso del testo tradito l'emendazione di Thiele sia interessante; egli si basa per ricostruire il testo su diversi mss. biblici e sul *Missale Mozarabicum* che attestano la lezione *maiestatem* [377]. Ma egli non ha probabilmente consi-

[374] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 210-211.

[375] *Lib. apol.* (CSEL 18, 29, 6-7).

[376] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 211.

[377] *Ibidem.* Si tratta in quasi tutti i casi di mss. spagnoli datati tra IX e XII secolo: quattro mss. rappresentano il *Nachkommen* del testo biblico di Isidoro di Siviglia, due il testo biblico in uso in Castiglia; di altri due mss. uno è custodito a Madrid (sec. X) e l'altro

derato il contesto del passo, dal momento che anche in questo caso il passo che introduce la citazione petrina è più aderente all'originale greco rispetto alla stessa citazione, affermando che gli eretici *dignitates blasfemant*. Ci sarebbe allora da chiedersi per quale motivo l'autore riporta il passo biblico in modo corretto nel commento che prelude alla citazione diretta stessa, mentre quest'ultima viene alterata e deformata.

Il versetto di 1 Jo 2, 16: *omnis concupiscentia carnis et uoluntas oculorum...* è citato integralmente con il versetto successivo nel *Tractatus ad populum II* e in una breve allusione poco più avanti nello stesso trattato[378]. In questo passo si nota la particolarità che abbiamo già evidenziato nelle citazioni di Jac 4, 1 e di 2 Pt 1, 20; mentre si legge nel testo greco: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, e in latino: *concupiscentia carnis et concupiscentia / desiderium oculorum*[379], troviamo qui *uoluntas oculorum*. Ancora una volta il greco ἐπιθυμία è reso in latino *uoluntas*; in ambito occidentale non vi sono altre attestazioni di questa particolare lezione, ma Frede nell'edizione della *Vetus Latina* segnala che in un codice della traduzione sahidica si legge *uoluntates*[380].

La citazione di 2 Jo 7: *Qui non confitentur Christum Iesum in carne uenisse, hi sunt seductores et antechristi* del *Liber apologeticus*[381], oltre a riportare l'ablativo *in carne* per *in carnem*[382], presenta una particolarità nella seconda parte del versetto. Il plurale *seductores et antechristi* è una variante propria solamente di pochi mss. greci (πλάνοι καὶ ἀντίχριστοι)[383], mentre il testo biblico riporta usualmente la forma singolare (ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος). Tale lezione compare anche in alcuni scrittori latini, quali Lucifero di Cagliari e nello *Speculum* ps.agostiniano, i quali, tuttavia, traducono sempre πλάνοι con *fallaces*[384]. La lezione

a Cava (sec. IX). *Missale Mozarabicum* (PL 85, 361C): *Magis autem eos qui post carnem in concupiscentiam immundicie ambulant: damnationemque contemnunt. Audaces. Sibi placentes. Majestatem non metuunt. Blasphemantes.* Cfr. anche le traduzioni sahidica e siriaca.

[378] *Tract. ad populum II* (CSEL 18, 94, 16; 99, 17).

[379] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 279-283.

[380] *Ibidem.*

[381] *Lib. apol.* (CSEL 18, 31, 4).

[382] Ma sull'oscillazione *uenire in carne / -em* cfr. l'*index uerborum et locutionum* di Schepss, CSEL 18, 221.

[383] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 388-390.

[384] Lucif. Cal., *non conu.* 13 (CCL 8, 29): *isti sunt fallaces et antichristi;* Ps.Aug., *spec.* 2 (CSEL 12, 315): *hii fallaces et antichristi sunt*.

seductor è comune al nostro testo, oltre che con la traduzione latina di Ireneo, solamente con la Vulgata geronimiana e altri scrittori medievali, quali Beda e Beato di Liebana [385].

Nel *Tractatus Genesis* [386] troviamo la citazione di Jud 12-13: [12] *nubes sine aqua quae a uentis circumferuntur, arbores autumni sine fructibus mortuae et exstirpatae et* [13] *fluctus faeroces maris spumantes suas turpitudines, sidera fallacia quibus tempestas et caligo tenebrarum reseruata sunt* che presenta numerose particolarità rispetto al testo più comunemente diffuso [387]. Nel v. 12 in luogo dell'unanime aggettivo *autumnales* (φθινοπωρινά) il testo del trattato è l'unico che riporta il genitivo *autumni*, e in luogo del successivo *infructuosae* (ἄκαρπα), solo qui si legge *sine fructibus*. Quest'ultima lezione è in parte esito di un banale errore di trascrizione che può risalire sia alla copia del testo biblico usato dall'autore stesso del trattato sia al copista del nostro ms.; la citazione di *Giuda* prosegue, infatti, con *bis mortuae* (δὶς ἀποθάνοντα), sicché inizialmente il testo doveva leggere: *sine fructu bis mortuae*, che nella *lectio continua* è stato pedestremente interpretato: *sine fructibus, mortuae*. Infine, il greco ἐκριζωθέντα, tradotto nella *Vetus a radicibus auulsae* e da Gerolamo *eradicatae*, è qui tradotto: *exstirpatae*. Anche il v. 13 esibisce alcune particolarità. L'espressione *fluctus faeroces maris* che si legge nell'edizione di Schepss deriva dal greco κύματα ἄγρια θαλάσσης, reso nella *Vetus* e nella *Vulgata* con *fluctus feri maris*. Ma *faeroces* è un'emendazione di Schepss in luogo della lezione *faerocis* tradita dal ms.; sulla base del testo greco l'editore ha ritenuto opportuno in questo caso considerare la variante grafica *e*/*i*, cosa che invece non ha fatto in altri casi. Tale correzione non mi convince pienamente, dal momento che bisogna considerare che non solo il genitivo dell'aggettivo è attestato nelle versioni bibliche latine, ma la lezione *faerocis* è presente anche nei mss. di Lucifero di Cagliari, e come variante pure in Epifanio Scolastico e in una traduzione latina di Clemente Alessandrino [388]. Altra caratteristica del testo biblico dei trattati priscillianisti,

[385] Cfr. *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 388-390. Cfr. Iren., *haer*. 3, 16, 8 (SC 34, 511).

[386] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 64, 6-10).

[387] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 424-426.

[388] Lucif. Cal., *non conu.* 15 (CCL 8, 192): *fluctus faerocis* (VG; *faeroces*: edd.) *maris*; Epiphan. Schol., *Didym. in Iudam* (ed. F. Zoepfl, 94; 96); Clem. Alex., *adumbr.* (GCS 17, 208).

come si è più volte detto, è la presenza di 'Dubletten', come qui *tempestas et caligo tenebrarum* in luogo del semplice *procella tenebrarum* (ὁ ζόφος σκότους). Da notare ancora il plurale *reseruata sunt* contro il singolare *seruata est* (τετήρηται), e l'omissione finale del complemento *in aeternum* (εἰς αἰῶνα), influenzata molto probabilmente dall'analoga espressione di 2 Pt 2, 17 (ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται; *caligo tenebrarum reseruata est*)[389].

La citazione di Jud 14-15: [14] *prophetauit de his septimus ab Adam Enoc dicens: 'Ecce uenit dominus in sanctis milibus* [15] *facere iudicium et arguere omnem et de omnibus duris quae locuti sunt contra eum peccatores'* si trova nel contesto dell'argomentazione in difesa degli apocrifi sia nel *Liber de fide de apocryfis* sia nel *Liber apologeticus*[390], dove compare in forma ridotta fino a *iudicium* con la sola aggiunta di *in sanctis milibus <suis>*. I due versetti qui citati dal *Liber de fide de apocryfis* presentano alcune singolari analogie con Epifanio Scolastico e il *Trattato sull'epistola di Giuda* dello Ps.Ilario di Arles (sec. VII)[391]. Ad esempio, in comune con essi, con Clemente Alessandrino, Beda e alcuni mss. biblici si legge *de his* contro il semplice *his* (τούτοις, Vulgata: *in his*) più comunemente diffuso[392]. Un salto da pari a pari si ha al v. 15, dove il ripetersi di *de omnibus* (περὶ πάντων) nel testo ha favorito la caduta di un'intera proposizione (περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων..., *de omnibus operibus impietatis eorum quibus impie egerunt et de omnibus…*), una lacuna presente già in un papiro biblico datato al III/IV secolo (𝔓[72]) e anche in una variante dell'*Ad Nouatianum*[393]. Isolata pare invece la lezione dell'autore priscillianista *arguere omnem* in luogo di *arguere omnes impios* o *arguere omnem carnem* (ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς / πᾶσαν ψυχὴν)[394].

[389] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 216.

[390] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 44, 15); *lib. apol*. (CSEL 18, 32, 24): *profetauit de his septimus ab Adam Enoc dicens: 'ecce uenit dominus in sanctis milibus suis facere iudicium'*.

[391] Epiphan. Schol., *Didym. in Iudam* (ed. F. Zoepfl, 96); Ps.Hil. Arel., *in Jud.* (CCL 108B, 124): *Prophetauit de his septimus ab Adam Enoch… ecce ueniet dominus in sanctis milibus suis… facere iudicium… et de omnibus duris uerbis…*

[392] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 426.

[393] Ps.Cypr., *ad Nouat*. 16, 5 (CCL 4, 150).

[394] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 427.

4.2.2.d. *Apocalisse*[395]. Una lunga citazione dal capitolo iniziale dell'*Apocalisse* si trova nel *Liber apologeticus*[396], assieme ad altri versetti del medesimo scritto neotestamentario (Apc 1, 5. 18; 2, 17), per descrivere Dio Cristo Gesù, in cui credono l'autore e i suoi discepoli, in contrapposizione a quanti, credendo in un dio di pietra o di corno, praticano l'idolatria:

> [13] *in medio candelabrorum aureorum similis filio hominis* apparuit *uestitus tunica talari et praecinctus ad ubera zona aurea* [14] *et capilli capitis eius albi tamquam lana et tamquam nix et*, sicut scriptum est, *oculi eius tamquam flamma ignis* [15] *et pedes eius similes aeramento turino eiecto furnace et uox eius sicut uox aquarum multarum* [16] *et in dextera manu sua tenet stellas septem et de ore eius exit gladius ex utraque parte actus et facies eius sicut sol lucens in uirtute sua.*

A parte qualche variante meno significativa, quali l'espressione *capilli capitis eius* in luogo di *caput autem eius et capilli* (ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες), o i presenti *tenet* e *exit* in luogo dell'imperfetto *habebat* / εἶχεν e *exibat* / ἐκπορευομένη, è interessante notare che, contrariamente alla prassi invalsa per molti versetti sia vetero sia neotestamentari negli scritti priscillianisti, qui è preferita una traduzione latina alla traslitterazione del termine greco. Infatti, si legge *tunica talari* in luogo del grecismo *podere* (ποδήρη)[397], così come si traduce con *aeramento turino*, variante nota anche all'Ambrosiaster[398], il greco χαλκολιβάνῳ, usualmente reso con *aurichalco* o con *chalcolibano*[399]. Interessante è la lezione *eiecto furnace* del v. 15, dove si trova solitamente *in camino* / ἐν καμίνῳ; essa ha stretta parentela con la variante *de fornace* / ἐκ καμίνου attestata

[395] Su Apc 16, 13-14 cfr. *infra* 4.3.1.

[396] *Lib. apol.* (CSEL 18, 25, 15-24).

[397] La descrizione di Apc 1, 13 deriva qui da Ez 9, 2. 11 su cui cfr. Hier., *in Zach*. 1, 3, 1-5 (CCL 76A, 771): *…et indui te mutatoriis; hoc est, Israelitem tibi coniugem copulaui, pro quo Septuaginta transtulerunt ποδήρη quam nos tunicam talarem possumus dicere, eo quod usque ad talos et pedes defluat*; Hier., *in Ezec*. 3, 9, 11 (CCL 75, 110): LXX: *et ecce uir qui indutus erat podere - id est ueste talari -, et accinctos zona lumbos suos…*

[398] Cfr. per Apc 2, 18 il passo di Amst., *quaest*. 102, 19 (CSEL 50, 214): *Haec dicit filius dei, qui habet oculos suos sicut flamma ignis, et pedes eius similes aeramento turino…*

[399] Cypr., *test*. 2, 26 (CCL 3, 64): *et pedes eius similes aurochalco…*; Firm. M., *err*. 24, 7 (ed. R. Turcan, 135): *...et pedes eius similes auricalco*; Iren., *haer*. 4, 20, 11 (SC 100**, 664): *et pedes ejus similes chalcolibano…*; Primas., *in apoc*. 1, 1 (CCL 92, 18): *Pedes eius similes auricalco Libani…*; Caes. Arel., *in apoc*. 1 (ed. G. Morin, 2, 212): *et pedes eius similes aurichalco Libani…*

nel ms. greco 2329 dell'*Apocalisse* (sec. X), in Cipriano, in Firmico Materno e in Primasio [400].

La citazione di Apc 2, 17: hic est cuius *nomen in calculo nouo albo scribtum est, quod nemo habet nisi qui accepit* segue di poco nel *Liber apologeticus* la precedente [401]. Il testo è singolare per il fatto che presenta l'aggettivo *nouo* concordato con *calculo* anziché con *nomen*, dove il *nomen nouum* è chiaramente quello di Cristo [402]; la concordanza dell'aggettivo con *calculo* anziché con *nomen* non si riscontra in alcun altro scritto noto [403], ma difficilmente può trattarsi di un errore di un copista, dal momento che subito dopo nel testo si legge di nuovo: *nomen deus in calculo nouo legimus inscribtum* [404]. L'ulteriore aggiunta dell'aggettivo *albo* deriva dalla parte iniziale del v. 17, dove si legge: *dabo illi calculum candidum*. Inoltre, in luogo di *scit* (οἶδεν) il nostro passo riporta *habet*, lezione a cui l'autore può essere stato indotto dalla frequenza dell'espressione *qui habet* nel cap. 2 dell'*Apocalisse* (cfr. Apc 2, 7. 11. 12. 17. 18. 29).

Ancora nel *Liber apologeticus* troviamo la citazione Apc 3, 18-19: *consule tibi et paenitentiam age et eme tibi aurum igne probatum*, in un contesto in cui l'autore esorta l'*infelix scismaticus* a ravvedersi e a convertirsi [405]. In luogo della prima persona del greco συμβουλεύω del testo biblico, che in latino si legge: *consulo* / *suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum* (συμβουλεύων σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρός) [406], il nostro autore ha l'imperativo *consule* (per *consule*, esito dello scambio ortografico *o*/*u*), forma che si ritrova solamente come variante in Cesario di Arles [407]. Dopo questo imperativo segue nello scritto priscillianista: *et paenitentiam age* che deriva evidentemente dal succes-

[400] Cypr., *test*. 2, 26 (CCL 3, 64): …*sicut de fornace ignea*; Firm. M., *err*. 24, 7 (ed. R. Turcan, 135): ...*sicut de fornace ignea*; Primas., *in apoc*. 1, 1 (CCL 92, 18): ...*sicut de fornace ignea*.

[401] *Lib. apol*. (CSEL 18, 25, 25 - 26, 1).

[402] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 181-183. Cfr. ad esempio Quodv., *gloria* 13, 15 (CCL 60, 220): *Vincenti dabo calculum et super calculum nomen nouum quod nemo scit nisi qui accepit*; Hier., *in psalm*. 97 (CCL 78, 161-162): *Et in Apocalypsi dicitur: 'Qui uicerit, inquit, dabo ei calculum, et nomen nouum scribam super eum'*; *epist*. 18B, 18 (CSEL 54, 99): *et in Apocalypsi dominus pollicetur uincentibus, ut accipiant calculum et scribatur super eum nomen nouum*.

[403] La *VL* registra solamente questa occorrenza.

[404] *Lib. apol*. (CSEL 18, 26, 3).

[405] *Lib. apol.* (CSEL 18, 28, 1-2).

[406] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 230.

[407] Caes. Arel., *in apoc.* 2 (ed. G. Morin, 214): *consulo tibi, eme a me aurum conflatum* (*consulo* C*, *consule* C^2 R*, consule C^3 K A R^2 H).

sivo v. 19 (καὶ μετανόησον); e infine è aggiunta una terza coordinata: *et eme tibi aurum*, dove il greco e le traduzioni latine presentano un verbo dipendente: συμβουλεύων σοι ἀγοράσαι... (*consulo* / *suadeo tibi emas* / *emere*…)[408]. Unicamente nel summenzionato passo di Cesario di Arles e in un'opera sulla penitenza, falsamente attribuita ad Ambrogio e ascritta ora a Vittore di Cartenna, si riscontra il medesimo imperativo *eme*[409]. Nel nostro passo, dunque, il v. 18 dell'*Apocalisse* giovannea è combinato insieme con un'espressione tratta dal versetto successivo in modo tale da formare un triplice ammonimento: lo scismatico deve ravvedersi, fare penitenza, procurarsi dell'oro puro; il testo apocalittico originario è stato assemblato e riformulato in tre proposizioni coordinate e disposte retoricamente in un climax ascendente.

Il versetto di Apc 19, 10: *ne feceris, Iohannis; conseruus enim tuus sum et fratrum tuorum qui habent testimonium; Iesum deum uero adora! testimonium autem Iesu spiritus est et profetiae*, che si legge nell'edizione di Schepss del *Liber apologeticus*[410], propone una interpunzione particolare. Infatti, nel testo biblico la voce esorta Giovanni a non prostrarsi davanti a lui, un conservo suo e dei suoi fratelli, ma ad adorare Dio (…σύνδολός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ! τῷ θεῷ προσκύνησον; …*conseruus tuus sum et fratrum tuorum habentium testimonium Iesu; Deum adora!*)[411]; invece, nel nostro passo abbiamo l'accusativo *Iesum* che, secondo l'editore Schepss, va concordato con *deum*. La citazione si inserisce nel contesto dell'argomentazione sugli scritti da considerare divinamente ispirati: l'autore afferma che solo lo spirito che confessa Cristo venuto nella carne proviene da Dio, e aggiunge che non si deve giudicare dalla sola apparenza, ma dalla sostanza delle parole, come rivela l'esempio di Giosuè (Jos 5, 13); le parole dell'angelo a Giovanni dimostrano che bisogna adorare solo il Signore, l'unico che ha il potere di salvare gli uomini. Il significato che l'autore attribuisce al versetto è dunque chiaro e si esplicita anche nella parte conclusiva del versetto: *testimonium autem Iesu spiritus est et prophetiae*. Per questo sarebbe opportuno, a mio parere, ripristinare la punteggiatura del testo

[408] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 230.

[409] Caes. Arel., *in apoc.* 2 (ed. G. Morin, 214): *eme a me aurum conflatum*; Vict. Cart. (= Ps.Ambr.), *paen.* 13 (PL 17, 1074D): *eme tibi ab illo aurum ignitum Dei dono*.

[410] *Lib. apol*. (CSEL 18, 31, 15-19).

[411] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 653-655.

biblico: *ne feceris, Iohannis; conseruus enim tuus sum et fratrum tuorum qui habent testimonium Iesum; deum uero adora!*, anche in considerazione del fatto che la forma *Iesum*, in luogo del genitivo *Iesu*, non è isolata, ma si riscontra non solo come variante in alcuni scrittori antichi, ma anche in alcuni mss. biblici [412].

4.2.3. *Grecismi*

Il testo biblico, in particolare quello dell'AT, che presentano gli scritti del *corpus* di Würzburg è nel complesso molto aderente al testo greco, da cui deriva sia molti termini semplicemente traslitterati in latino sia alcuni grecismi sintattici.

La maggior parte dei grecismi si riscontra nelle citazioni del libro di *Giobbe*, presenti nel *Liber apologeticus*; ad esempio in Jb 39, 9 [413] troviamo citato *monucerus* dal greco μονόκερως (Vulg. *rinoceros*), in Jb 40, 17 [414] *cyparissus* da κυπάρισσον (Vulg. *cedrum*), in Jb 40, 19 [415] *plasmae* da πλάσματος, in Jb 40, 21 [416] *papyron* e *butomon* da πάπυρον e βούτομον, in Jb 40, 25 [417] *in ancistro* da ἐν ἀγκίστρῳ (Vulg. *hamo*), in Jb 41, 7 [418] *aspedes* (= *aspides*) da ἀσπίδες (Vulg. *scuta*) e *(s)myritis* da σμιρίτης. Altri casi si leggono nelle citazioni di Ex 20, 4 [419] dove si trova *idolum* da εἴδωλον in luogo di *simulacrum* o *sculptile*, di Ps 21, 17 [420] dove si trova *synagoga peccantium* da συναγωγὴ πονηρευομένων in luogo di *concilium malignantium* [421], in Dn 13, 5 [422] dove si legge *ex presbyteris* da ἐκ πρεσβυτέρων κριτῶν in luogo di *a senibus iudicibus*. Meno frequenti sono invece i gre-

[412] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 654. Cfr. anche alcuni mss. biblici datati tra VIII e IX secolo (251: Paris, BN lat. 9427; m^{B}: Bergamo, Curia vescovile; Y^{T}: Trier, Stadtbibl. 31); Primas., *in apoc.* 5, 19 (CCL 92, 262): *Iesu Christi* (*Iesum Christum* F^{1}); Beat., *in apoc.* 12, 5, 5 (ed. E. Romero Pose, 419): *Iesu* (*Iesum* A^{1} G); *st.* (ed. E. Romero Pose 320): *Iesum* (Y V M G H^{3}).

[413] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 17).

[414] *Ibidem* (CSEL 18, 12, 16).

[415] *Ibidem* (CSEL 18, 12, 15).

[416] *Ibidem* (CSEL 18, 24, 29).

[417] *Ibidem* (CSEL 18, 11, 22).

[418] *Ibidem* (CSEL 18, 24, 22-23).

[419] *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 27); *tract. Exodi* (CSEL 18, 77, 2).

[420] *Lib. apol.* (CSEL 18, 11, 13).

[421] Cfr. Sir 16, 7; 21, 10: *synagoga peccantium.*

[422] *Lib. de fide de apocr.* (CSEL 18, 49, 25).

cismi nelle citazioni neotestamentarie, tra cui troviamo in 2 Pt 2, 5 [423] *cataclismum* da κατακλισμόν in luogo di *diluuium*.

Per quanto riguarda la sintassi, in diverse occasioni il testo biblico in uso negli scritti di Würzburg presenta delle forme ricalcate sul testo greco, forme che nelle altre traduzioni bibliche occidentali sono state invece soppiantate dalla forma latina sintatticamente più consona. Ad esempio, in alcuni casi è mantenuto il caso del sostantivo secondo la reggenza del verbo greco; il verbo *dominor* è costruito con il genitivo, proprio come il greco κυριεύω, anziché con l'ablativo. Altri casi significativi riguardano i participi greci: nel *Liber apologeticus* [424] si legge il versetto di 1 Cor 9, 10 nella seguente formulazione: *quoniam qui arat, in spe debet arare et triturans spei suae fructum percipere*, dove il participio *triturans* ricalca il greco ὁ ἀλῶν contro la più comune perifrasi con la proposizione relativa *qui triturat* [425]. Al medesimo versetto fa riferimento l'autore del *Tractatus Genesis* che scrive: *Sicque arans in spe fidei suae fructus colligens*, dove *arans* ricalca ὁ ἀροτριῶν [426]. Anche nella citazione di Jac 4, 12 del *Tractatus Genesis* [427], dove si legge: *solus potens saluare perdere*, il participio *potens* traduce fedelmente il participio sostantivato greco ὁ δυνάμενος, altrimenti tradotto con la relativa *qui potest* o *qui potens est* [428]; inoltre, manca la congiunzione *et* (καί) tra i due infiniti [429].

4.3. Conclusioni

4.3.1. *Citazioni ripetute*

Una delle prove che gli studiosi hanno chiamato in causa pro e contra la tesi dell'unitarietà d'autore deriva dal confronto delle citazioni scritturistiche di cui si riscontrano più ricorrenze all'interno dei trattati.

[423] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 46, 13).

[424] *Lib. apol.* (CSEL 18, 13, 19).

[425] Rufin., *Orig. princ.* 2, 4, 2 (GCS 22, 129): *quoniam in spe debet qui arat arare, et qui triturat sub spe percipiendi*; *ibidem* 4, 2, 6 (GCS 22, 315): *quia debet qui arat in spe arare, et qui triturat sub spe percipiendi*; Aug., *spec.* 31 (CSEL 12, 215): *quoniam debet in spe arare qui arat et qui triturat in spe fructus percipiendi*. Ma cfr. anche Aug., *in euang. Ioh.* 10, 7 (CCL 36, 104) e *op. monach*. 7, 8 (CSEL 41, 544): *quia debet in spe qui arat arare, et triturans in spe participandi*.

[426] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 23).

[427] *Ibidem* (CSEL 18, 66, 5-6).

[428] Cfr. Vulg.: *qui potest perdere et liberare*; Aug., *quaest. hept*. 6, 8 (CCL 33, 316): *...deus qui potens est etiam post mortem, quod homo non potest, uel liberare uel perdere*.

[429] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 52.

Proverò a analizzare innazitutto le differenze che è possibile individuare nei versetti biblici citati più volte all'interno del *corpus*, e successivamente passerò all'esame di alcune caratteristiche del latino biblico, per vedere se è possibile trarre qualche conclusione ai fini della questione. Molto utile sarebbe in questo senso poter verificare precise analogie con il testo biblico dei *Canoni alle epistole paoline*, ma il genere stesso dell'opera e la revisione, più o meno profonda, subita a opera di *Peregrinus* non consentono confronti sicuri.

Per quanto riguarda le citazioni dell'AT ai fini della presente indagine sono utili quella di Is 3, 12 e Bar 3, 36-38, che sono state già analizzate [430]. Per il primo caso si è visto che sia nel *Tractatus Psalmi primi* sia nel *Tractatus ad populum II* il testo biblico presenta l'aggiunta originale dell'imperativo *audi*, ma per il resto le due citazioni presentano alcune differenze. Anche per la citazione di *Baruc* si sono rilevate le particolarità della citazione del *Liber ad Damasum* rispetto a quelle del *Liber apologeticus*, *Liber de fide de apocryfis* e *Tractatus Genesis*.

Per il NT, il versetto di *Matteo*, che riprende la nota profezia di Is 7, 14, compare due volte nelle apologie iniziali della raccolta: nel *Liber apologeticus*: *ecce uirgo in utero accipiet et pariet filium et uocabitur nomen eius Immanuel quod interpraetatur nobiscum deus*, nel *Liber ad Damasum*: *ecce uirgo accipiet in utero et pariet filium et uocabitis nomen eius Emmanuel quod interpraetatur nobiscum deus* [431]. A prescindere dalla variante grafica *Immanuel/Emmanuel*, dovuta allo scambio *i/e* frequente nel ms., si notano l'inversione *in utero accipiet/accipiet in utero* e l'uso della forma passiva *uocabitur* rispetto a *uocabitis*.

Della *Lettera ai Romani* vi sono due citazioni interessanti ai nostri fini. I versetti di Rm 1, 21-23 sono citati sia nel *Liber apologeticus*: *euanuerunt enim in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum et dicentes se esse sapientes stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadripedum et serpentium*, sia nel *Tractatus Exodi: euanuerunt enim in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum et commutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadripe-*

[430] Cfr. *supra* 4.2.1.d.
[431] *Lib. apol.* (CSEL 18, 27, 24-26); *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 38, 18-20).

dum et serpentium [432]. Nel secondo caso è stata tralasciata la citazione del v. 22, un'omissione dovuta probabilmente a un salto da pari a pari (*et... et*); inoltre, al v. 23 si legge nel primo testo: *inmutauerunt*, nel secondo: *commutauerunt*.

La citazione paolina di Rm 7, 23 compare pressoché uguale nei trattati in due occasioni, nel *Tractatus Psalmi primi*: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuum ducentem me in lege peccati*, e nel *Tractatus ad populum II*: *Video aliam legem repugnantem in membris meis legi mentis meae et captiuum ducentem me in legem peccati* [433]; ma fanno eccezione due piccole differenze. La prima consta nell'inversione del *tract. ad populum II*: *repugnantem in membris meis*, contro *in membris meis repugnantem* del *tract. Psalmi primi*; la seconda nella lezione: *in legem peccati,* contro: *in lege.* La lezione *in lege peccati* può anche essere facilmente considerata un banale errore di trascrizione; ma non è possibile escludere che si tratti, invece, di una variante che risale all'autore, visto anche il frequente scambio nei trattati di *in* + ablativo e *in* + accusativo [434]. È da notare, inoltre, che l'originale greco riporta: ἐν τῷ νόμῳ, come complemento del verbo αἰχμαλωτίζειν (= fare prigioniero); nella versione latina, che traduce *captiuum ducentem*, possono avere operato di volta in volta due esigenze: da un lato la necessità di un complemento di moto a luogo (*ducere in* + accusativo), dall'altro l'aderenza al modello originale greco (ἐν + dativo, *in* + ablativo).

Della citazione di 1 Cor 3, 22-23 si trovano ben tre ricorrenze: nel *Liber apologeticus*: *Siue autem Paulus siue Apollo siue Cefas siue mundus siue uita siue mors siue praesentia siue futura: omnia nostra, nos autem Christi, Christus autem dei*, nel *Tractatus Paschae*: *siue mors siue uita siue praesentia siue futura, omnia uestra sunt, uos autem Christi, Christus autem dei*, e nel *Tractatus ad populum II*: *Siue autem Paulus siue Apollo siue Cefas siue mundus siue mors siue uita, omnia uestra sunt, uos autem Christi, Christus autem dei* [435]. Solamente nel primo caso è presente la prima persona plurale, mentre le altre due citazioni riportano il testo comunemente diffuso; le due ultime

[432] *Lib. apol.* (CSEL 18, 9, 19-24); *tract. Exodi* (CSEL 18, 76, 23-26).

[433] *Tract. Psalmi primi* (CSEL 18, 84, 7-9); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 98, 8-10).

[434] L'esempio più significativo è certamente l'alternanza *venire in carne* / *in carnem*, cfr. l'*index uerborum* di CSEL 18, 221.

[435] *Lib. apol.* (CSEL 18, 30, 7-10); *tract. Paschae* (CSEL 18, 58, 4-5); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 7-9).

citazioni non sono tuttavia complete e presentano entrambe l'inversione *siue mors siue uita* contro *siue uita siue mors* del primo esempio.

Nel caso di 1 Cor 10, 11 si trovano nei trattati due allusioni al versetto paolino: nel *Tractatus Genesis*: *Omnia enim quae uel facta uel scribta sunt...*, e nel *Tractatus ad populum II*: *Omnia enim, quae uel gesta uel scribta sunt* [436]. Nonostante si tratti solamente di allusioni, la stretta somiglianza dei due passi e il fatto che entrambi siano posti all'inizio di una frase, inducono a confrontarli. A essi è opportuno aggiungere anche la citazione paolina presente nel *can*. 68: *quae... uel facta uel scripta sunt*; e un altro passo del *Liber de fide de apocryfis* che si ispira a questo versetto: *omnia quae gesta uidentur esse uel legimus scribta ad humanam memoriam condidisse* [437]. In due casi si legge *facta*, in altrettanti *gesta*. Questa differenza, che vede contrapposti il *Tractatus Genesis* e il *can*. 68 al *Liber de fide de apocryfis* e al *Tractatus ad populum II*, sembra piuttosto una variante del testo biblico: rispetto a *facta* di 1 Cor 10, 11, la variante *gesta* pare influenzato da 1 Cor 10, 6, presente in una forma non molto dissimile dalla citazione in esame nel *Tractatus Psalmi tertii*: *Omnia enim in figura gesta apostolus adseuerat* [438].

Di altre tre citazioni neotestamentarie si è già trattato diffusamente in precedenza [439]; segnalo in breve che nella citazione di Eph 6, 12 il *Liber apologeticus* presenta un testo differente rispetto a quello del *Tractatus ad populum II*; analogamente la citazione di 1 Pt 2, 5 del *Tractatus Genesis* differisce sia nel dettato sia nell'interpretazione rispetto a quella del *Tractatus Exodi*; infine il versetto di 2 Pt 1, 20 presenta nei tre scritti in cui si riscontra, *Liber apologeticus*, *Tractatus Exodi* e *Tractatus Psalmi tertii*, tre versioni differenti.

Vengo infine al passo neotestamentario più interessante, quello di Apc 16, 13-14, sulle cui differenze si è basato Sittl per scardinare la sicurezza di Schepss nell'affermare che ovunque nella raccolta era utilizzata la medesima versione della Scrittura [440]. La citazione si trova nel *Liber apologeticus*: *uidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprofetae spiritus tres inmundos sicut ranas et hi sunt spiritus daemoniorum, qui facientes signa procedunt ad conturbandos reges orbis terrae*, e nel *Tractatus*

[436] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 62, 8); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 94, 3).
[437] *Can*. 68 (CSEL 18, 138, 1-2); *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 52, 23-24).
[438] *Tract. Psalmi tertii* (CSEL 18, 86, 13).
[439] Cfr. *supra* 4.2.2.c.
[440] Sittl 1889, 44.

ad populum II: *uidi tres spiritus inmundos tamquam tres ranas exeuntes de ore pseudoprofetae et de ore bestiae et hii sunt tres spiritus daemoniorum qui procedunt ad conturbandos reges terrae*[441]. La versione del *Liber apologeticus* è esattamente conforme al testo greco, di cui mantiene anche l'ordine delle parole; nel *Tractatus ad populum II*, invece, si notano in particolare un'inversione dei termini del v. 13, la ripetizione del numero tre (*tres spiritus... tres ranas*), l'aggiunta del participio *exeuntes* e la soppressione di *de ore draconis* al v. 13 e di *facientes signa* al v. 14. Queste variazioni, tuttavia, possono spiegarsi in funzione del contesto della predicazione al popolo: così si giustificano l'avere anticipato la menzione dei tre spiriti immondi e l'aggiunta di *exeuntes* – comunque non estranea alla tradizione biblico-patristica essendo comune a Primasio e presente anche in un ms. biblico greco (ἐξερχόμενα) e in alcuni mss. latini, anche coniugato all'infinito *exire*[442] –, che facilita la comprensione del passo, mentre risulta superflua al contesto omiletico l'espressione *facientes signa*. Ma ciò che colpisce di questo passo più delle differenze è la stretta analogia nella parte finale dove si legge: *ad conturbandos reges orbis terrae,* contro la lezione del testo giovanneo che racconta che gli spiriti «si recano presso i re di tutta la terra per radunarli insieme in battaglia nel gran giorno di Dio onnipotente» (εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον...; *sunt enim spiritus daemoniorum signa facientes qui exeunt/procedunt ad reges totius terrae contrahere/congregare illos in proelium*...)[443]. La coincidenza di questa versione non altrimenti attestata, che pure non modifica il significato del passo di *Apocalisse* ma ne rappresenta piuttosto il commento, è significativa almeno quanto le divergenze che caratterizzano il *Liber apologeticus* rispetto al *Tractatus ad populum II*.

Segnalo infine un'immagine cara ad alcuni trattati, ovvero quella del cristiano munito delle armi della fede: *indutus fidei armis*; per questa espressione, presente nel *Tractatus Paschae* e nei *Tractatus ad populum I*

[441] *Lib. apol*. (CSEL 18, 13, 10-13); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 96, 13-16).

[442] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 574. Primas., *in apoc*. 4 (CCL 92, 231); il participio ἐξερχόμενα si trova in un ms. del XV sec. custodito ad Atene (2091 Aland), mentre *exeuntes* in un ms. di Cava dei Tirreni (C) e in due mss. di Madrid (Σ^{T} e Σ^{O}); la forma *exire* era attestata nel *Codex Demidovianus*, ora perduto.

[443] *VL* 26/2. *Apocalypsis Johannis*, 574-575. Su questa particolarità cfr. *supra* 3.4.

e *II*[444], Schepss rinvia sempre ai versetti paolini di Rm 13, 12 e Eph 6, 11ss. In realtà il versetto di *Romani* parla delle armi della luce (τὰ ὅπλα τοῦ φωτός; *arma lucis*), mentre in Eph 6, 11. 13 si esorta il fedele a rivestirsi delle armi di Dio (11 ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ… 13 ἀναλάβετε…; *induite uos armaturam/arma dei… accipite…*), citazione che si legge corretta nel *Liber apologeticus*[445]. La lezione *arma fidei* è attestata negli scritti di Cipriano, Mario Vittorino, Ambrosiaster, Leone Magno e nello Ps.Orienzo come variante dei due versetti di *Efesini*[446], anche se non sempre in tutti questi casi è possibile postulare un collegamento con il passo scritturistico.

Da questi esempi ritengo si possa concludere che le differenze nelle citazioni testo biblico possono valere solo se utilizzate con molta cautela per stabilire la paternità degli scritti. In diversi casi le discordanze si possono spiegare con il fatto che si tratta spesso di citazioni fatte a memoria, per le quali anche l'esigenza della predicazione può avere di volta in volta svolto un ruolo importante nell'adattamento del testo. Ne è prova il fatto che talvolta nell'ambito dello stesso trattato la medesima citazione è riportata secondo versioni differenti. Ad esempio, nel *Liber apologeticus* il versetto di Eph 1, 23 è citato: *omnia in omnibus adinpletur*, e a poche righe di distanza: *omnia et in omnibus adinpletur*[447]; per Ps 50, 5 in *Tractatus ad populum II* si legge: *...peccatum meum contra me est semper*, ma anche: *...delictum meum contra me est semper*. Tuttavia, non si può non tenere in qualche conto il fatto che i casi analizzati evidenziano analogie e differenze tra gruppi di scritti; in particolare si notano alcune differenze tra *Liber apologeticus* e *Liber ad Damasum*, nonché differenze del primo con il gruppo dei *Tractatus Paschae*, *Exodi* e *ad populum II*, che a loro volta

[444] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 61, 4); *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 6); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 1 e 95, 19).

[445] *Lib. apol.* (CSEL 18, 15, 5): *secundum scribturas induti armis dei…*

[446] *VL* 24/1. *Ad Ephesios*, 275-280; 294-303. Cypr., *epist.* 10, 2, 2 (CCL 3B, 49): *armis fidei credentis armatos.* Marius Vict., *in Eph.* 6, 13 (CSEL 83/2, 86-87): *accipite arma fidei.* Amst., *quaest.* 126, 14 (CSEL 50, 397): *suscepta arma fidei*; *in Eph* 6, 11 (CSEL 81/3, 122): nel testo di Eph 6, 11 cita correttamente *armis dei*, ma nel commento afferma: *arma dei fides est stabilis*. Max. Taur., *serm.* 61, 3 (CCL 23, 245-246): *haec sunt arma fidei nostrae*. Leo M., *tract.* 9, 4 (CCL 138, 37): *...totam ubique ecclesiam decet fidei arma corripere.* Ps.Orient., *carm.* 3, 32 (CSEL 16/1, 245): *arma fidei.*

[447] *Lib. apol.* (CSEL 18, 29, 18 e 30, 7). Cfr. per Col 3, 11: *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 37, 23): *omnia et in omnibus Christus*, e *tract. Genesis* (CSEL 18, 66, 19): *omnia in omnibus.*

differiscono dai *Tractatus Genesis* e *Psalmi primi*; infine, anche da questa analisi il *Tractatus Psalmi tertii* pare un caso a parte.

4.3.2. *Particolarità del latino biblico*

Dall'analisi delle citazioni bibliche presenti negli scritti della raccolta priscillianista si individuano alcune particolarità linguistiche del latino biblico.

Si nota innanzitutto una notevole predilezione per l'uso dell'aggettivo *omnis* che viene spesso inserito nel testo biblico anche laddove originariamente non è presente. Ad esempio, l'espressione di *Giacomo* (Jac 4, 4) che in greco si legge: ἡ φιλία τοῦ κόσμου, e nelle versioni latine: *amicitia huius mundi*, diventa nei *Tractatus Paschae, ad populum I* e *II: omnis amicitia mundi inimica est dei*, dove *omnis* rappresenta un'aggiunta isolata a questi trattati [448]. Aggiunte analoghe si riscontrano anche nelle citazioni di Col 3, 9: *exuentes ueterem hominem cum <omnibus> actibus* nei *Tractatus Genesis, Exodi* e *ad populum II*, e di 1 Pt 1, 13: *praecincti lumbos mentis uestrae sobrii <in omnibus> perfecte credite* nel *Tractatus Exodi* [449]. Nella citazione di 1 Jo 5, 19, dove si legge in greco: ὁ κόσμος ὅλος e nella traduzione latina generalmente: *mundus totus* [450], si trova nel *Tractatus Paschae: omnis mundus in maligno positus est* [451].

Un altro caso interessante che si riscontra solamente in alcuni trattati è l'assenza del verbo *crucifigere* per tradurre il greco σταυρῶμαι, sostituito dalle perifrasi *configere cruci* o *adfigere cruci/in crucem*. Ciò è particolarmente evidente nelle citazioni bibliche presenti nel *Tractatus Exodi* di Rm 6, 6 (συνεσταυρώθη): *cruci confixus est*, di Gal 2, 19 (Χριστῷ συνεσταύρωμαι): *Christo adfixus sum cruci*, e Gal 6, 14 (κόσμος ἐσταύρωται): *mundo in crucem fixo* [452]. Anche in altri due passi nei *Tractatus Paschae* e *Exodi* si nota la medesima preferenza per la perifrasi: *in patibulum gloriosae crucis maledicta terrenae dominationis adfigens*; *in crucem*

[448] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 57, 7); *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 16); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 94, 15).

[449] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 67, 9); *tract. Exodi* (CSEL 18, 81, 1); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 98, 12). *Tract. Exodi* (CSEL 18, 80, 6).

[450] *VL* 26/1. *Epistulae catholicae*, 377.

[451] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 57, 16).

[452] *Tract. Exodi* (CSEL 18, 74, 2; 73, 17; 72, 25 e 77, 16).

figi oporteat [453]. L'assenza di *crucifigere* è tanto più significativa se si considera che questo è il verbo usato esclusivamente e a più riprese nelle due apologie che aprono il *corpus* degli scritti priscillianisti e compare anche nei canoni alle epistole paoline di sicura attribuzione a Priscilliano [454], tutti testi che ignorano, invece, la perifrasi utilizzata nei *Tractatus Paschae* e *Exodi*.

Altra caratteristica significativa è quella riscontrata in tre citazioni neotestamenterie, Jac 4, 1; 2 Pt 2, 10 e 1 Jo 2, 16, in cui il greco ἡδονή o ἐπιθυμία è stato sempre tradotto con *uoluntas*, anziché con i più usuali e corretti *concupiscentia* o *desiderium*. Si già è visto [455] che, a parte il caso di 2 Pt 2, 10, negli altri due passi la variante *uoluntas* conosce altre antiche attestazioni; non si tratta perciò di una alterazione del testo biblico, quanto piuttosto della preferenza per una versione minoritaria che ben si addice al pensiero priscillianista. In effetti, in alcuni trattati si leggono passi in cui l'uso di *uoluntas* è simile al significato di *uoluptas*/*concupiscentia*: ad esempio, nel *Liber de fide de apocryfis* si parla di *aepularum mortalium uoluntates* e nel *Tractatus ad populum I* si afferma che fino a quando si persegue la *rerum praesentium uoluntas* non vi può essere speranza della vita futura; secondo il *Tractatus ad populum II* l'uomo vede scontrarsi quotidianamente al suo interno la *saecularium uarietas uoluntatum* [456], mentre si combattono in lui i *uoluntatum suarum... bella* [457]. Più espliciti sono due passi, il primo del *Tractatus Genesis* dove si legge che l'uomo *non concupiscentiae uoluntate deceptus* possiede in sé l'immagine di Dio, il secondo dal *can*. 28 delle epistole paoline in cui si spiega che il desiderio di peccare non è nient'altro che la volontà della carne: *peccandi cupiditas idest uoluntas carnis* [458].

[453] *Tract. Paschae* (CSEL 18, 60, 5); *tract. Exodi* (CSEL 18, 76, 2).

[454] *Lib. apol.* (CSEL 18, 5, 23): *Ipse... crucifixus*; *ibidem* (CSEL 18, 22, 1): *Christum... crucifixum*; *ibidem* (CSEL 18, 22, 3): *Christum.. crucifixum* (1 Cor 2, 2); *ibidem* (CSEL 18, 32, 1): *Christus... crucifixus*; *lib. ad Dam.* (CSEL 18, 36, 23): *passum... crucifixum*. *Can*. 34 (CSEL 18, 124, 20-21): *sancti carnem suam... crucifigant* (cfr. Gal 5, 24).

[455] Cfr. *supra* 4.2.2.c.

[456] Riguardo a questi due ultimi casi Schepss annota in apparato di non avere voluto correggere *uoluntas* in *uoluptas*. Cfr. anche apparato critico a CSEL 18, 67, 13.

[457] *Lib. de fide de apocr*. (CSEL 18, 48, 15); *tract. ad populum I* (CSEL 18, 90, 18); *tract. ad populum II* (CSEL 18, 93, 22; 95, 16).

[458] *Tract. Genesis* (CSEL 18, 65, 28); *can*. 28 (CSEL 18, 122, 13). Da notare che due mss. dei *Canoni*, C e P rispettivamente del IX e X secolo, riportano *uoluptas* in luogo di *uoluntas*.

4.3.3. *Quale testo biblico*

L'analisi delle citazioni scritturistiche contenute negli scritti attribuiti a Priscilliano permette di sviluppare alcune considerazioni in ordine a due questioni fondamentali: da un lato determinare gli influssi che ha subito il testo biblico utilizzato e identificare alcune interessanti analogie con importanti testi dell'antichità cristiana; dall'altro verificare se e in che misura l'autore abbia agito sul testo biblico stesso con lo scopo di adattarlo alle proprie dottrine.

Si è già rilevato come una parte degli studiosi all'indomani dell'edizione di Schepss si fosse vanamente affannata a tentare di etichettare il testo biblico utilizzato negli scritti di Würzburg. In seguito all'analisi condotta, emerge che il testo biblico citato negli scritti priscillianisti presenta analogie con diverse tradizioni. Nel complesso si notano la distanza dal testo biblico africano di Cipriano e la consonanza con alcuni testi europei e, in particolare, ispanici. Per l'AT il libro di 2 Par presenta un testo molto vicino al greco, per Jb e Sir si evidenziano particolari analogie con lo *Speculum* ps.agostiniano, mentre con il testo di Orosio concordano sia le citazioni di Jb sia di Sap. La citazione di Nm 24, 7-9 è pressoché identica al testo del ms. biblico di Lione, considerato una «European auctority» [459]; Albert Victor Billen ha contato che in almeno una dozzina di casi gli scritti priscillianisti presentano lezioni concordanti con questo ms. contro la versione ciprianea. Anche altri due mss. biblici che trasmettono in forma frammentaria l'antico testo latino dei libri dei profeti, il frammento di Costanza e il frammento di San Gallo, concordano per alcune lezioni con il testo della raccolta priscillianista [460]. Per il NT si sono individuate significative analogie con la versione latina di Ireneo, Lucifero di Cagliari, Gregorio di Elvira e Bachiario, nonché con lo *Speculum* ps.agostiniano.

Con quest'ultimo scritto risultano particolarmente rilevanti le analogie delle citazioni di Jb e Jac, ma non mancano concordanze anche con 1 Pt e 2 Jo. Molteplici ipotesi sono state formulate riguardo al luogo di provenienza di questo testo, la cui datazione è unanimemente fatta risalire al sec. V. Un preciso *terminus ante quem* fu individuato da Frede in

[459] Billen 1927, 47. Il ms. è stato edito per la prima volta da Ulysses Robert a Parigi nel 1881, a cui ha fatto seguito una seconda edizione nel 1900 a Lione.

[460] Stenzel 1953, 75-78.

una citazione di papa Anastasio II (496-498), il quale utilizzò inequivocabilmente la raccolta biblica pseudoagostiniana [461]. Oltre all'ipotesi che ha proposto un'origine italiana dell'opera pseudepigrafa [462], la maggior parte degli studiosi è divisa tra chi ne sostiene l'origine africana, ipotesi molto seguita tra la fine del sec. XIX e i primi decenni del XX [463], e chi quella ispanica, ipotesi che ha recentemente goduto di maggiore preferenza [464]. La prova principale sulla quale si basano entrambe le ipotesi è costituita proprio dalle particolarità del testo biblico [465]; sicuramente, come notava Walter Thiele [466], il testo ps.agostiniano deve avere avuto origine in una regione periferica, caratteristica che lo accomuna agli scritti priscillianisti. Le concordanze in lezioni singolari tra il testo biblico degli scritti priscillianisti e dello *Speculum* ps.agostiniano evidenziano che entrambi attingono a una versione biblica molto antica e non esente da errori, di cui sono gli unici testimoni rimasti.

4.3.4. *Testo biblico corrotto o corruzione deliberata?*

Nell'antichità cristiana i Padri accusarono spesso gli eretici di corrompere le Scritture, distorcendole allo scopo di sostenere e fondare le proprie erronee dottrine. Anche ai priscillianisti venne rivolta l'accusa di adulterare deliberatamente il testo della sacra Scrittura. Ne abbiamo una prima testimonianza in Agostino, nell'*Epistula* 237, che imputa alla setta ispanica di falsificare le Scritture *in suae peruersitatis sensus*, accusa ribadita dall'Ipponense nel *De haeresibus*; ne trattano anche il

[461] Frede 1971, 92; *VL* 24/2. *Epistula ad Philippenses*, 13.

[462] Cfr. Frede 189; Bogaert 2012, 61.

[463] Cfr. un elenco di sostenitori di questa ipotesi in Capelle 1913, 47. D. de Bruyne (1930, 203) confrontò il florilegio trasmesso dal ms. *Bonif.* 2 di Fulda con lo *Speculum* ps.agostiniano e il *Pro fide catholica aduersus Pintam* attribuito falsamente a Fulgenzio, dimostrandone la reciproca parentela e concludendo che la raccolta inedita è di origine africana e risale al V secolo.

[464] Cfr. Anspach 1936, 329; Madoz 1947, 107 n. 25; Ayuso 1960, 689-704.

[465] Capelle (1913, 47-50), avendo esaminato attentamente le citazioni bibliche dello *Speculum*, era giunto a riconoscere nella tradizione ms. due tipi di testi: da un lato un unico codice, il *codex Sessorianus*, dall'altro tutti gli altri codici; ritenendo che nessuno dei due rami trasmettesse il testo biblico originale, che era stato man mano alterato e uniformato dai copisti al testo loro familiare, lo studioso concludeva che, poiché il primo presenta più analogie con i testi spagnoli, mentre i secondi con quelli africani, lo *Speculum* è di origine spagnola, ma risale a un'epoca in cui questa regione non aveva ancora perso la sua antica «allure africaine».

[466] Thiele 1965, 69.

Praedestinatus, Turibio di Astorga e Leone I, fino a Braulione di Saragozza [467].

Nonostante queste precise accuse, Augustinus Bludau mise in rilievo che, fino al 1925, nessuno degli studiosi che aveva analizzato gli scritti priscilllianisti aveva accusato l'autore di avere falsificato i testi canonici; inoltre, fece valere la stessa testimonianza del *Liber ad Damasum* in cui l'autore allontanava da sé questa accusa: *nec enim nos damnari debemus qui catholici sumus, si scribturas de deo loquentes secundum se haeretici falsauerunt* [468]. Ma poco più di due decenni dopo, Ayuso Marazuela [469] sostenne che Priscilliano falsificava sistematicamente il testo biblico, introducendo nelle citazioni le sue dottrine eretiche. Per quanto riguarda gli esempi che rivelerebbero questa pratica, lo studioso spagnolo esamina il problematico caso del *Comma Ioanneum* e elenca altri due passi: 1 Tm 1, 15 e 1 Pt 3, 15 [470]. Sul *Comma Ioanneum*, come è stato osservato [471], è improbabile che proprio in uno scritto apologetico l'autore si sia azzardato a interpolare e falsificare un testo canonico, ma bisogna piuttosto postulare che questa inserzione fosse presente nella versione biblica sua e dei suoi destinatari. Per quanto riguarda 1 Tm, non si tratta di una citazione vera e propria, bensì di un'allusione presente nel *Liber apolo-*

[467] Aug., *epist*. 237, 3 (CSEL 57, 527): *sed quaecumque, quae contra eos sunt, in suae peruersitatis sensus aliquando callida et astuta aliquando ridicula et hebeti expositione peruertunt*; *haer*. 70, 2 (CCL 46, 334): *…in suos sensus allegorizando uertentes quidquid in sanctis libris est quod eorum euertat errorem*. Arn. Iun., *Praed*. 1, 70 (CCL 25B, 43): *Apocryphas simul cum canonicis scripturis accipiunt, et in sensus suos allegorizando conuertunt*. Turib., *epist. ad Idacium et Ceponium* 4 (PL 54, 694B): *Quare unde prolata sint nescio, nisi forte ubi scriptum est per cauillationes illas, per quas loqui sanctos apostolos mentiuntur, aliquid interius indicatur, quod disputandum sit potius quam legendum, aut forsitan sint libri alii qui occultius secretiusque seruentur, solis, ut ipsi aiunt, perfectis patentes*. Leo M., *epist*. 15 (ed. B. Vollmann, 124-125; 133-134): *…ad profanos sensus, pietate sanctorum uoluminum deprauata sub nominibus prophetarum et apostolorum non hoc praedicetur, quod spiritus sanctus docuit, sed quod diaboli minister inseruit.* cap. 1. *multos corruptissimos eorum codices, qui canonici titularentur, inuenimus…* cap. 6. *codices… qui Priscilliani adulterina sunt emendatione uitiati*. Braulio, *epist*. 44 (PL 80, 694A): *Nam ita etiam peruersitatis suae studio sacras deprauauit scripturas, ut adhuc ex ipsius corruptoris naeuo deprauatas inueniamus multas*. Nell'*Indiculus* ps.geronimiano, nel cap. 16 *De gnosticis aliis*, si afferma (PL 86, 523): *praue etiam scripturas intelligentes…*

[468] Bludau 1925, 69. *Lib. ad Dam.* (CSEL 18, 42, 8-9).

[469] Ayuso Marazuela 1948, 60-61.

[470] *Ibidem*; Ayuso Marazuela menziona 1 Pt 3, 13 che non compare tuttavia nei trattati, dove compare invece 1 Pt 3, 15; l'errore sembrerebbe essere causato dal fatto che la citazione si trova in *Lib. apol.* (CSEL 18, 3, 13).

[471] Bludau 1925, 70.

geticus[472] che recita: *Christus uenit in carne* (sic), *ut peccatores saluos facere*; mentre il testo paolino legge unanimemente: *in hunc mundum* (εἰς τὸν κόσμον; Vulg.: *in saeculum*)[473]; questa variante del nostro passo, che non introduce una dottrina eretica, si giustifica con il contesto apologetico dell'opera in cui l'autore insiste a difesa della propria ortodossia sulla reale venuta nella carne di Cristo. Nel caso di 1 Pt 3, 15, presente nel medesimo scritto, siamo ancora una volta di fronte a un passo che non è anticipato da una formula introduttiva che lo identifichi come citazione vera e propria; inoltre, il testo è perfettamente coerente con quello di altri testi antecedenti la Vulgata geronimiana, quali lo *Speculum* ps.agostiniano e l'opera di Bachiario[474].

Due sono le circostanze che possono avere alimentato l'accusa contro i priscillianisti. In primo luogo, come si è dimostrato, il testo biblico adottato negli scritti di Würzburg presenta, oltre a grecismi e 'Dubletten' testimoni dell'antichità della versione scritturistica, alcune varianti peculiari che, al di fuori dell'ambiente periferico ispanico e soprattutto in seguito alla diffusione della *Vulgata* geronimiana, dovevano suonare particolarmente anomale. Di fronte a lezioni poco comuni può facilmente essere sorto il sospetto di contraffazione del testo biblico, come attesta, ad esempio, la presa di posizione di Gerolamo che ridicolizza l'invenzione di una mostruosa creatura, la *Leusibora*, frutto di un errore del traduttore latino[475]. In secondo luogo alcuni passi biblici sono interpretati secondo un significato originale rispetto alla tradizione esegetica patristica; in alcuni casi, soprattutto per citazioni veterotestamentarie, ciò si spiega presupponendo la misconoscenza del contesto complessivo e l'uso di *testimonia*, come ad esempio per Mi 5, 4 e Tb 4, 13, mentre in altri casi, quali Mt 19, 23 e Lc 20, 34-36, si nota una marcata tendenza a piegare l'esegesi in senso rigorista, in linea con i circoli encratiti.

Dall'analisi delle citazioni del testo biblico del *corpus* priscillianista non emergono particolari elementi che inducano a ritenere che gli adepti della setta ispanica falsificassero intenzionalmente le sacre Scritture. In effetti, l'accusa ai priscillianisti di corrompere le Scritture non com-

[472] *Lib. apol.* (CSEL 18, 7, 18).

[473] *VL* 25. *Ad Timotheum* I, 423.

[474] *Lib. apol.* (CSEL 18, 3, 13): *parati semper ad confessionem omni poscenti nos rationem de fide et spe quae est in nobis*. Ps.Aug., *spec.* 91 (CSEL 12, 609); Bachiar., *fid.* 2 (PL 20, 1024).

[475] Cfr. *supra* 4.2.1.c.

pare nei canoni dei concili di Cesaraugusta (380) e di Toledo I (400), ma è a noi nota solo a partire da Agostino, quindi dal secondo decennio del V secolo e da un autore che non ha conosciuto di prima mano le opere e l'attività di Priscilliano e dei suoi. È probabile perciò che tale accusa sia il frutto della costruzione del ritratto di un eretico in generale, a cui gli eresiologi e gli scrittori cristiani hanno sempre imputato l'accusa di sostenere le proprie erronee dottrine con la falsificazione e l'alterazione del testo sacro [476]. Non sarà un caso che questa accusa ha un significativo rilievo anche nei capitoli dell'*Aduersus haereses* di Ireneo dedicati alla dottrina di Marco di Menfi, allievo di Valentino, passo a cui attinse per comporre la sua *Apologia* Itacio, uno dei più fieri avversari di Priscilliano [477].

[476] Bludau (1925, 80) conclude che quasi tutti gli eretici furono accusati di falsificazione: «Diesem Verdammungsurteil sehen wir fast alle Häretiker der alten Zeit ausgeliefert».

[477] Iren., *haer*. 1, 18-20 (SC 264, 272-294). Sulla faziosità di Itacio si veda il giudizio di Chadwick (1976, 21-22): «the assertion of Priscillian's dependence on Mark of Memphis is not a neutral report, but comes from a bitterly hostile writer desperatly anxious to defend the unpleasant part that he had taken in the prosecution of an episcopal colleague… Therefore the statement that Mark came from Memphis is almost certainly an invention of Ithacius to add verisimilitude to his protrait of Priscillian the sorcerer's apprentice».

CONCLUSIONI

Da questa analisi sul testo biblico nei trattati di Würzburg si comprende l'importanza del ruolo che la Scrittura occupava nei circoli priscillianisti, dove la lettura e il commento del testo biblico costituivano uno dei momenti fondamentali nella vita del fedele. L'orizzonte culturale entro il quale si muove l'autore priscillianista è sostanzialmente limitato ai libri della Scrittura; tutti gli scritti della raccolta non solo presentano un costante riferimento a esplicite citazioni scritturistiche, ma sono anche profondamente intessuti di allusioni, riecheggiamenti e espressioni desunte dal testo biblico. Il fitto intreccio di reminiscenze bibliche e l'uso di espressioni di origine scritturistica impiegate come facenti oramai parte del linguaggio comune dei cristiani rivelano un'approfondita conoscenza del testo biblico e una particolare sensibilità nei suoi confronti.

Nel cap. 1 si è esaminato il concetto di *Scriptura* che emerge dagli scritti di Würzburg, partendo dall'originale interpretazione priscillianista del versetto paolino di Rm 11, 16 che distingue le Scritture ispirate in *dilibatio* e *massa*: la primizia è rappresentato dai testi canonici e la massa da tutti quegli scritti parimente ispirati che parlano di Cristo. Il canone, chiuso e selezionato, è delimitato sulla base della successione delle generazioni nella genealogia di Gesù, mentre il gruppo degli scritti ispirati è giudicato tuttora aperto e suscettibile di ulteriori ampliamenti, dal momento che si ritiene ancora operante l'azione dello Spirito. Per essere considerati ispirati tali scritti devono rispondere ad alcuni requisiti: devono parlare e profetizzare di Cristo, devono essere trasmessi sotto il nome di una *auctoritas* riconosciuta, non devono essere in disaccordo con il canone e con la regola di fede, devono condannare i vizi del secolo. A differenza dei criteri adottati nella Chiesa, che proprio alla fine del IV va costituendo in via definitiva il canone delle Scritture e insiste sul ruolo della tradizione e dell'*auctoritas* ecclesiastica, nella selezione delle Scritture i priscillianisti propugnano criteri che di fatto escludono

il ruolo decisivo e autorevole della Chiesa. Questa caratteristica del movimento priscillianista corrisponde al ritratto delineato dai canoni del concilio di Cesaraugusta (380), che evidenziano una marcata tendenza separatista dei gruppi ascetici dell'*Hispania* e mette in luce il netto contrasto che si era andato profilando nel corso del IV secolo tra due concezioni antagoniste, quella della Chiesa gerarchica e mondanizzata connivente con l'Impero e quella di una Chiesa pura e ispirata che seguiva l'esempio apostolico e di cui si facevano interpreti le guide carismatiche.

Gli scritti priscillianisti non contestano dunque l'esistenza di un canone normativo, ma ammettono la presenza di altri scritti ispirati che un cauto mietitore, in virtù della sua competenza e della sua santità, è in grado di selezionare e proporre a edificazione dell'intera comunità. Il *Liber de fide de apocryfis* conduce un'ampia e serrata dimostrazione volta a giustificare la lettura degli apocrifi che si fonda su stringenti argomentazioni: innanzitutto, coloro i cui testi hanno meritato di entrare nel canone dimostrano di avere conosciuto, utilizzato e citato come *auctoritates* alcuni testi di cui nel canone non c'è traccia; inoltre, negli scritti canonici si fa menzione di profeti e di profezie che non trovano spazio nel canone. Di fronte a tale situazione ci si trova a un bivio: se si rigettano gli apocrifi, si rifiutano anche quei testi canonici in cui gli apocrifi sono citati come autorità; se invece si accetta la testimonianza canonica, si riconosce giocoforza anche l'autorità del testo apocrifo citato. I testi canonici che vengono addotti a supporto di questa argomentazione, con la sola notevole eccezione di Col 4, 16, erano già stati impiegati in passato da altri scrittori cristiani, quali ad esempio Tertulliano e Origene, anche se alla fine del IV secolo sono frequenti le accuse contro coloro che sfruttano questi testimoni scritturistici in favore della lettura degli apocrifi. Nonostante ciò, l'autore priscillianista si rivela allineato con una parte dei suoi contemporanei, i quali, a dispetto della presa di posizione ufficiale della Chiesa contro gli apocrifi, continuavano a leggerli e a servirsene sia per risolvere complicate questioni esegetiche sia per fornire un insegnamento utile all'edificazione dei fedeli.

Nel cap. 2, dopo avere analizzato i libri canonici sia vetero sia neotestamentari utilizzati nel *corpus* di Würzburg, si esamina la presenza di citazioni di scritti apocrifi a partire dalle testimonianze delle fonti antiche, dagli apocrifi menzionati in scritti collegati alla cerchia priscillianista e dalle possibili citazioni o allusioni presenti nei nostri scritti.

Nonostante i priscillianisti avessero sviluppato una così ben argomentata difesa degli apocrifi, ciò che colpisce è il fatto che nei loro scritti non sono citati o utilizzati esplicitamente testi apocrifi. In effetti, anche se gli avversari imputano ai priscillianisti l'accusa di servirsi di numerosi apocrifi, di fatto non si avverte negli scritti della raccolta la presenza di testi esclusi dal canone; se dunque vi fu da parte dei priscillianisti un uso degli apocrifi, come lascia evidentemente intendere la convinta e tenace difesa del *Liber de fide de apocryfis*, si deve concludere che quest'uso non fu affatto immoderato e indiscriminato. La lettura pare circoscritta a quegli apocrifi che potevano offrire un insegnamento utile a condannare i vizi del secolo e a presentare un modello di vita santa e continente. Per quanto riguarda *Enoc*, 4 *Esdra*, *Ascensione di Isaia* e *Epistola ai Laodicesi*, l'utilizzo negli scritti priscillianisti non è certo; per i primi tre testi i riferimenti sono generici e potrebbero essere derivati da una conoscenza del contenuto degli stessi mediata dalla tradizione patristica, mentre per l'epistola ps.paolina i riferimenti individuati dall'editore provengono in realtà da passi autenticamente paolini. Sicuramente furono in uso all'autore della raccolta alcuni scritti attribuiti a Tommaso, in particolare gli *Acta Thomae*, e gli *Acta Iohannis*. Una raccolta di atti apocrifi di *Pietro, Giovanni* e *Tommaso*, che intorno al IV secolo radunava anche quelli di *Andrea* e di *Paolo*, sorta probabilmente in milieu encratiti e apprezzata in ambienti gnostici e manichei, propugnava una marcata svalutazione della dimensione terrena in favore di quella spirituale, contrapponendo il disprezzo del secolo all'esortazione alla continenza, al digiuno, alla povertà; questi temi erano assai cari anche al pensiero priscillianista che può avere trovato in questi *Atti* apocrifi alcuni motivi di ispirazione.

È possibile che la raccolta di testi giunta fino a noi rappresenti una selezione emendata a fini apologetici e privata dei riferimenti più compromettenti agli apocrifi; così come non si può escludere nella cerchia priscillianista un atteggiamento di dissimulazione, volto a celare le dottrine eterodosse sotto una parvenza di ortodossia. Le dottrine espresse negli scritti della raccolta di Würzburg non sono in effetti sostanzialmente eterodosse, anche se per quanto riguarda la cristologia rappresentano una dottrina arretrata rispetto ai progressi raggiunti dalla speculazione teologica alla fine del IV secolo; riguardo all'etica emerge un'impostazione rigorista e intransigente contro ogni cedimento verso i legami con il mondo terreno e in favore di una scelta di vita ascetica e continente.

In ogni caso, le posizioni arretrate e rigoriste, portate alle estreme conseguenze e associate a un atteggiamento marginale e separatista rispetto alla Chiesa istituzionalizzata, contribuirono a far passare Priscilliano e i suoi accoliti come eretici e a costruire l'immagine della setta come un pollone dell'eresia gnostica e manichea.

Con il cap. 3 è stato approfondito lo studio delle citazioni bibliche presenti negli scritti priscillianisti, che conferma l'impressione di un approfondito e costante contatto dell'autore con i testi scritturistici sia vetero sia neotestamentari. Si sono analizzate innanzitutto le formule di introduzione delle citazioni bibliche, che hanno messo in evidenza la rimarchevole peculiarità del *Tractatus Psalmi tertii* rispetto al resto del *corpus* priscillianista; inoltre si è potuto constatare che, a differenza dei passi del NT, le citazioni veterotestamentarie sono sempre precedute da esplicite formulazioni di introduzione, probabilmente a causa della minore dimestichezza dell'uditorio con l'AT. Frequente nei nostri scritti è la consuetudine di accumulare citazioni bibliche a sostegno delle proprie argomentazioni, derivate in alcuni casi da florilegi scritturistici, come dimostrano la frequenza degli stessi gruppi di citazioni in altri scrittori e talora l'ignoranza del contesto originario dei singoli versetti. Oltre alle numerose citazioni esplicite, negli scritti del *corpus* di Würzburg è fitto l'intreccio di allusioni, conflazioni e richiami a passi scritturistici che testimonia la grande confidenza con il testo biblico da parte dell'autore che utilizza un lessico profondamente impregnato dal vocabolario biblico e in particolare paolino. Alcune varianti del testo biblico risultano condizionate dal pensiero dell'autore, il quale, in una prospettiva escatologica, è sempre propenso a esortare il suo uditorio a sciogliere i legami con il mondo terreno, a spogliarsi dell'uomo carnale per rivestirsi dell'uomo spirituale e farsi tempio di Dio.

Infine, con il cap. 4 si è esaminato il testo delle citazioni bibliche presenti nel *corpus* degli scritti di Würzburg, che è di grande interesse ai fini dello studio dell'antica versione della *Vetus Latina* e che solo recentemente ha cominciato a ricevere qualche attenzione da parte della critica. A differenza di quanto avevano concluso alcuni studiosi, ipotizzando un'origine africana del testo biblico in uso alla cerchia priscillianista, in realtà si è osservata la distanza dal testo africano di Cipriano e la consonanza con alcuni testi europei e, in particolare, ispanici. Di specifico interesse sono alcune significative corrispondenze dei nostri scritti con

lo *Speculum* ps.agostiniano, che evidenziano come entrambi attingano a una versione biblica molto antica e non esente da errori, di cui sono gli unici testimoni rimasti. Proprio questa arcaicità del testo, costellato di vecchi errori, grecismi e 'Dubletten', può avere alimentato contro i priscillianisti l'accusa di falsificazione dei testi biblici: la peculiarità di alcune varianti testuali, sconosciute al di fuori dell'ambiente periferico ispanico, dovettero suscitare non poche perplessità in lettori colti, a maggior ragione in seguito alla diffusione della *Vulgata* geronimiana. Ulteriore motivo di sospetto poteva essere costituito da alcune interpretazioni originali di passi biblici rispetto alla tradizione esegetica patristica, tese a sottolineare l'attesa escatologica e a rimarcare una tendenza rigorista.

Per quanto riguarda la questione della paternità degli scritti della raccolta di Würzburg l'analisi qui condotta ci offre interessanti indicazioni che consentono di distinguere alcuni gruppi di scritti più affini tra loro.

Si è visto che non molte sono le differenze sostanziali tra citazioni, come ad esempio nel caso di 1 Pt 2, 5 nei *Tractatus Genesis* e *Exodi*. Piuttosto risultano interessanti sia la ricorrenza di determinati versetti biblici sia alcune particolarità linguistiche; ad esempio, nel *Liber apologeticus* e nel *Tractatus Genesis*, scritti che condividono anche altre citazioni che si trovano solo qui, come ad esempio Am 5, 8 e Col 2, 8, si riscontra la stessa serie di testi scritturistici a sostegno della dottrina dell'*unus deus*: Is 44, 6; Is 43, 10-11; Bar 3, 36-38. Sia in questi due scritti sia nel *Tractatus Psalmi primi* si trova illustrata l'immagine dell'uomo quale tempio di Dio sulla base del versetto paolino di 1 Cor 3, 16-17, mentre in altri, specificamente nel *Tractatus Exodi* e nel *Tractatus ad populum II*, è privilegiata l'idea del *diuinum genus* dell'uomo, secondo un'interpretazione più ampia del versetto di Act 17, 28. Il versetto di Gal 3, 27 si riscontra sia nelle due apologie iniziali della raccolta sia nel *Tractatus Genesis* e nel *Tractatus Psalmi primi*; Jac 4, 4 è comune a tre trattati: *Tractatus Paschae*, *Tractatus ad populum I* e *II*; sia il *Tractatus Exodi* sia il *Tractatus ad populum I* presentano la stessa combinazione dei due versetti di 1 Pt 1, 13 e 1 Pt 2, 5; il *Tractatus Paschae* e il *Tractatus Exodi* hanno in comune la combinazione di Rm 6, 4 e Col 2, 12, e la citazione di 2 Cor 10, 3. Abbiamo, inoltre, evidenziato l'uso di *arma fidei* nei *Tractatus Paschae*, *Tractatus ad populum I* e *II* contro il paolino *arma dei* del *Liber apologeticus* e la preferenza accordata all'uso di perifrasi nei *Tractatus Paschae* e *Exodi* in luogo

del verbo *crucifigere* delle due apologie iniziali e dei *Canoni alle epistole paoline*, opera autentica di Priscilliano.

Sulla base di questi risultati ritengo che si possa concludere che tutti gli scritti della raccolta gravitano nella medesima orbita culturale, con l'unica eccezione del *Tractatus Psalmi tertii* che sembra fare causa a sé; si rileva inoltre che i *Tractatus Genesis* e *Psalmi primi* sono più affini alle prime due apologie, il *Liber apologeticus* e il *Liber ad Damasum*, che a loro volta presentano alcune analogie tematiche con il *Liber de fide de apocryfis*, mentre i *Tractatus Paschae, Exodi, ad populum I* e *II* risultano più omogenei tra loro.

BIBLIOGRAFIA

Sono compresi in bibliografia anche alcuni studi che, benché non citati espressamente, sono serviti ad approfondire alcuni aspetti della ricerca.

Sigle e abbreviazioni

CAVT = *Clauis apocryphorum Veteris Testamenti*, cura et studio J.C. Haelewyck, Turnhout 1998.

CANT = *Clauis apocryphorum Noui Testamenti*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1992.

CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953-.

CCSA = *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout 1983-.

Charles = *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, with introductions and explanatory notes to the several books, ed. by R.H. Charles, 2 voll., Oxford 1913.

CLA = *Codices Latini Antiquiores. A palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century*, edited by E.A. Lowe, Oxford 1934-1971.

CPL = *Clauis Patrum Latinorum qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam*, commode recludit E. Dekkers, Steenbrugis 1995[3].

CPPM = *Clauis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aeui*, cura et studio I. Machielsen, Turnhout 1990-2004.

Craveri = *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, con un saggio di G. Pampaloni, Torino 1969.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain 1903-.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien-Berlin-Boston 1866-.

Du Cange = C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Niort 1883-1887 (ripr. facs. Bologna 1971-1972).

Erbetta = *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, 3 voll., Torino 1966-1975.

Field = *Origenis hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, ed. F. Field, Oxford 1875 (rist. anast. Hildesheim 1964).

Forcellini = *Lexicon totius latinitatis*, ab Ae. Forcellini lucubratum, deinde a I. Furlanetto emendatum et auctum, nunc vero curantibus F. Corradini et I. Perin emendatius et auctius melioremque formam redactum, Patavii 1864-1926[4] (ripr. facs. Bologna 1965).

Frede = H.J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, 3. neubearbeitete und erweiterte Auflage des «Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller» von B. Fischer (*Vetus Latina.* Die Reste der altlateinischen Bibel I, 1), Freiburg 1981 (con supplementi 1984-2004).

Hennecke-Schneemelcher = A. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 voll., Tübingen 1959-1964[3].
Itala = Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, nach den Handschriften hrsg. von A. Jülicher, durchgesehen und zum Druck besorgt von W. Matzkow † und K. Aland, 4 voll., Berlin 1963-1976[2].
Martinez Diez-Rodriguez = G. Martinez Diez-F. Rodriguez, *La colección canónica hispana*, vol. IV: *Concilios galos, concilios hispanos, primera parte*, Madrid 1984, 291-296.
Moraldi = *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento: Vangeli; Atti degli Apostoli; Lettere. Apocalissi*, a cura di L. Moraldi, 3 voll., Casale Monferrato 1994.
Nestle-Aland = *Novum Testamentum Graece et Latine*, textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur, Stuttgart 1999[27].
PG = *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856-1866.
PL = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1855.
PLS = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Supplementum*, accurante A. Hamman, Paris 1958-1974.
PO = *Patrologia Orientalis*, Paris-Turnhout 1903-.
Rahlfs = *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1965[8].
Ranke = *Par palimpsestorum Wirceburgensium*. Antiquissimae Veteris Testamenti versionis Latinae fragmenta e codd. rescriptis eruit edidit explicuit E. Ranke, Wien 1871.
Sabatier = *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus Italica et caeterae quaecumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, opera et studio D. Petri Sabatier, Remis 1743-1749 (ripr. facs. Turnhout 1981).
Sacchi 1-2 = *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, voll. 1-2, Torino 1981-1989.
Sacchi 3-5 =*Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, voll. 3-5, Brescia 1997-2000.
Septuaginta = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, Göttingen 1936-.
Stegmüller = *Repertorium biblicum Medii Aevi*, collegit, disposuit, edidit F. Stegmüller, voll. 1-11, Barcelona-Matriti 1949-1980.
ThlL = *Thesaurus linguae Latinae*, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diversarum nationum electi, Lipsiae 1900-.
Tischendorf = *Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, edidit K. v. Tischendorf, Lipsiae 1876[2] (ripr. facs. Hildesheim 1987).
Tischendorf-Lipsius-Bonnet = *Acta apostolorum apocrypha*, post K. v. Tischendorf denuo ediderunt R.A. Lipsius et M. Bonnet, Lipsiae 1903 (ripr. facs. Hildesheim 1990).
Vives = J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.
VL = Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Freiburg 1949-.
VLD = Vetus Latina Database. Bible versions of the Latin Fathers. The comprehensive patristic records of the Vetus Latina Institut in Beuron on CD ROM, wissenschaftliche Leitung von R. Gryson, Turnhout 2002.

Vulgata = *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatui instruxit R. Weber, editionem quartam emendatam cum sociis B. Fischer, H.J. Frede, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, praeparavit R. Gryson, Stuttgart 1994[4].
Wordsworth-White = *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine*, secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt Iohannes Wordsworth et Henricus Iulianus White, H.F.D. Sparks, Oxonii 1954[2].
Wright = *Apocryphal Acts of the Apostles*, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries by W. Wright, 2 voll., London 1871 (ripr. facs. Piscataway 2005).

Studi

Acerbi 1984 = A. Acerbi, *'Serra lignea'. Studi sulla fortuna della 'Ascensione di Isaia'*, Roma 1984.
Ackroyd-Evans 1970 = *The Cambridge History of the Bible. I. From Beginnings to Jerome*, edited by P.R. Ackroyd-C.F. Evans, Cambridge 1970.
Aland 1972 = *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechischeTextgeschichte* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5), hrsg. von K. Aland, Berlin-New York 1972.
Amann 1910 = E. Amann, *Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris 1910.
Anspach 1936 = A.E. Anspach, *Das Fortleben Isidors im VIII. bis IX. Jahrhundert*, in *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, 323-356.
Aragione 2004 = G. Aragione, *Justin 'philosophe' chrétien, et les 'Mémoires des Apôtres' qui sont appelés Evangiles*, «Apocrypha» 15 (2004), 41-56.
Aragione 2005 = G. Aragione, *La Lettre festale 39 d'Athanase: présentation et traduction de la version copte et de l'extrait grec*, in Aragione-Junod-Norelli 2005, 197-219.
Aragione-Junod-Norelli 2005 = *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (Le monde de la Bible 54), G. Aragione-É.Junod-E. Norelli (dir.), Genève 2005.
Aune 1996 = D.E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996 (ed. orig. Grand Rapids, MI 1983).
Auwers-de Jonge 2003 = *The Biblical Canons*, ed. by J.-M. Auwers-H.J. de Jonge, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), Leuven 2003.
Ayuso Marazuela 1947 = T. Ayuso Marazuela, *Nuevo estudio sobre el 'Comma Joanneum'*, «Biblica» 28 (1947), 83-112; 216-235.
Ayuso Marazuela 1948 = T. Ayuso Marazuela, *Nuevo estudio sobre el 'Comma Joanneum'*, «Biblica» 29 (1948), 52-76.
Ayuso Marazuela 1953 = T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana*, I, Madrid 1953.
Ayuso 1960 = T. Ayuso, *Un autorizado testigo en el Salterio de la Vetus Latina Hispana. El Pseudo-Speculum*, «Estudios Eclesiasticos» 34 (1960), 689-704.
Azzali Bernardelli 2001 = G. Azzali Bernardelli, *'Templum Dei estis' (1*Cor *3,16). Sviluppi del lessico dell'inabitazione divina da Tertulliano ad Agostino*, in *Cultura*

latina cristiana fra terzo e quinto secolo. Atti del Convegno (Mantova, 5-7 settembre 1998), Firenze 2001, 45-170.
Babut 1909 = E.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909.
Bammel 1992 = E. Bammel, *Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes*, in *Origeniana quinta*.Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 August 1989), ed. by R.J. Daly, Leuven 1992, 131-136.
Barbero de Aguilera 1963 = A. Barbero de Aguilera, *El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?*, «Cuadernos de Historia de España» 37-38 (1963), 5-41.
Barc 1982 = B. Barc, *Les noms de la Triade dans l'Évangile selon Philippe*, in Ries 1982, 361-376.
Bardy 1934 = G. Bardy, *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux*, «Revue Bénédictine» 46 (1934), 145-164.
Bardy 1937 = G. Bardy, *Apocryphe à tendance encratite (Actes des Apôtres)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 1, Paris 1937, 752-765.
Bardy 1946 = G. Bardy, *'Tractare', 'tractatus' (prêcher, prédication, célébrer l'eucharistie)*, «Recherches de Science Religieuse» 32 (1946), 211-236.
Bauckham 1993 = R. Bauckham, *The Apocalypse of the Seven Heavens. The Latin version*, «Apocrypha» 4 (1993), 141-175.
Beatrice 2002 = P.F. Beatrice, *Forgery, propaganda and power in Christian antiquity: some methodological remarks*, in *'Alvarium'. Festschrift für Ch. Gnilka*, hrsg. von W. Blümer-R. Henke-M. Mülke (JAC. Ergänzungsband 33), Münster 2002, 39-51.
Beatrice 2007 = P.F. Beatrice, *Canonical and Non-Canonical Books in Augustine's 'De doctrina Christiana'*, in *Mélanges Starowiejski* (Warszawskie Studia Teologiczne XX/2/2007), Warsawa 2007, 23-35.
Benoît-Prigent 1971 = *La Bible et les Pères*, Colloque de Strasbourg, 1er-3 septembre 1969 (Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés), par A. Benoît-P. Prigent, Paris 1971.
Berger 1893 = S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris 1893 (ripr. facs. New York, s. d.).
Bertrand 1996 = D.A. Bertrand, *Le bestiaire de Job. Notes sur les versions grecques et latines*, in *Le livre de Job chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 5), Strasbourg 1996, 215-271.
Bévenot 1957 = St. Cyprian, *The lapsed. The unity of the Catholic Church*, translated and annotated by M. Bévenot, Westminster-London 1957.
Bihlmeyer 1911 = P. Bihlmeyer, *Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas*, «Revue Bénédictine» 28 (1911), 270-282.
Billen 1927 = A.V. Billen, *The Old Latin Texts of the Heptatheuch*, Cambridge 1927.
Bischoff 1954 = B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese in Frühmittelalter*, «Sacris Erudiri» 6 (1954), 189-281.
Blanchard 2002 = Y.-M. Blanchard, *Naissance du Nouveau Testament et canon biblique*, in *L'autorité de l'Écriture*, sous la direction de J.-M. Poffet, Paris 2002, 23-50.
Blumenkranz 1952 = B. Blumenkranz, *Fidélité du scribe. Les citations bibliques*, «Revue du Moyen Age latin» 8 (1952), 323-326 (rist. in Id., *Juifs et chrétiens, patristique et moyen âge* [Collected studies series 70], London 1977, stessa numerazione).
Bogaert 1982 = P.-M. Bogaert, *Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de*

Jérémie. Aux origines du Livre deutérocanonique de Baruch, in *Studia evangelica* VII (Texte und Untersuchungen 126), Berlin 1982, 73-81.
Bogaert 1985 = P.-M. Bogaert, *Les études sur la Septante. Bilan et perspectives*, «Revue théologique de Louvain» 16 (1985), 174-200.
Bogaert 1988 = P.-M. Bogaert, *La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions*, «Revue théologique de Louvain» 19 (1988), 137-159; 276-314.
Bogaert 2003 = P.-M. Bogaert, *Aux origines de la fixation du canon: Scriptoria, listes et titres. Le 'Vaticanus' et la stichométrie de Mommsen*, in Auwers-de Jonge 2003, 153-176.
Bogaert 2012 = P.-M. Bogaert, *Job latin chez les Pères et dans les bibles. D'une version courte à des versions longues sur le grec et sur l'hébreu*, «Revue Bénédictine» 122/1 (2012), 48-99.
Bogaert 2015 = P.-M. Bogaert, *Deux citations bibliques dans les traités priscillianistes de Würzburg*, «Revue Bénédictine» 125/1 (2015), 147-153.
Boismard 1950 = M.-É. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques*, «Revue Biblique» 57 (1950), 388-408.
Boismard 1999 = M.-E. Boismard, *La lettre de Saint Paul aux Laodicéens retrouvée et commentée* (Cahiers de la Revue Biblique 42), Paris 1999.
Bovon 1994 = F. Bovon, *Une nouvelle citation des 'Actes de Paul' chez Origène*, «Apocrypha» 5 (1994), 113-117.
Bovon-Norelli 1994 = F. Bovon-E. Norelli, *Dal Kerygma al canone. Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo secolo*, «Cristianesimo nella Storia» 15 (1994), 525-540.
Bozóky 1984 = E. Bozóky, *Les apocryphes bibliques*, in Riché-Lobrichon 1984, 429-448.
Brakke 1997 = D. Brakke, *Canon Formation and Social Conflicts in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth 'Festal Letter'*, «Harvard Theological Review» 87 (1997), 395-419.
Brakke 2010 = D. Brakke, *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth 'Festal Letter': Heresy, Apocrypha, and the Canon*, «Harvard Theological Review» 103/1 (2010), 47-66.
Braun 1985 = R. Braun, *L'influence de la Bible sur la langue latine*, in Fontaine-Pietri 1985, 129-142.
Bremmer 2001 = J.N. Bremmer, *The Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership*, in J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Studies on Early Christian Apocrypha 6), Leuven 2001, 149-170.
Brock et alii 1980 = S.P. Brock-K. Aland-B. Aland-V. Reichmann-G. Mink-C. Hannick, *Bibelübersetzungen. I. Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments*, in *Theologische Realenzyclopädie*, 6, Berlin-New York 1980, 160-216.
Buonaiuti 1916 = E. Buonaiuti, *Instanzio o Priscilliano?*, «Rivista di Scienze delle Religioni» 1 (1916), 41-53.
Burkitt 1896 = F.C. Burkitt, *The Old Latin and the Itala* (Text and Studies IV/3), Cambridge 1896.
Burrus 1995 = V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.
Burrus 1997 = V. Burrus, *Priscillianist duplicity reconsidered*, in *Papers presented at*

the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995, ed. by E.A. Livingstone (Studia Patristica 33), Leuven 1997, 401-406.
Burton 2000 = P. Burton, *The Old Latin gospels. A study of their texts and language*, Oxford-New York 2000.
Cadbury 1962 = H.J. Cadbury, *A proper name for dives (Lexical notes on Luke-Act VI)*, «Journal of Biblical Literature» 81 (1962), 399-402.
Campenhausen 1971 = H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel 1971 (ed. orig.Tübingen 1968).
Canellis 2017 = Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, textes latins des éditions de R. Weber et R. Gryson et de l'Abbaye Saint-Jérôme (Rome) revus et corrigés, introduction, traduction et notes réalisées en séminaire sous la direction d'Aline Canellis (Sources Chrétiennes 592), Paris 2017, 7-300.
Cantalamessa 1967 = R. Cantalamessa, *Il Cristo 'Padre' negli scritti del II-III sec.*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 3 (1967), 1-27.
Capelle 1913 = P. Capelle, *Le Psautier latin en Afrique*, Roma 1913.
Cavalcanti 1988 = E. Cavalcanti, *Osservazioni sull'uso patristico di Baruch 3, 36-38*, in *Mémorial dom J. Gribomont (1920-1986)* (SEA 27), Roma 1988, 145-165 (rist. in *Leggere i Padri dopo il Concilio. Studi di letteratura cristiana antica di Elena Cavalcanti*, a cura di A. D'Anna-C. Lo Cicero-C. Noce, Roma 2017, 183-202).
Ceresa-Gastaldo 1975 = A. Ceresa-Gastaldo, *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975.
Chadwick 1976 = H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.
Chadwick 1984 = H. Chadwick, *Priscillian of Avila. Occult and charisma in the ancient Church*, in *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic studies held in Oxford 1975*, ed. by E.A. Livingstone (Studia Patristica 15 = Texte und Untersuchungen 128), Berlin 1984, 3-12.
Chadwick 1986 = H. Chadwick, s.v. *Priscillien*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 12.2, Paris 1986, 2353-2369.
Chapman 1906 = J. Chapman, *Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels*, «Revue Bénédictine» 23 (1906), 335-349 (rist. in Chapman 1908, 238-250).
Chapman 1908 = J. Chapman, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, Oxford 1908, 217-288.
Charlesworth 1990 = J.H. Charlesworth, *Gli pseudepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento. Prolegomeni allo studio delle origini cristiane* (Studi biblici 91), Brescia 1990 (ed. orig. Cambridge 1985).
Charlesworth 2008 = J.H. Charlesworth, *Writings Ostensibly outside the Canon*, in Evans-Tov 2008, 57-85.
Charlesworth-McDonald 2010 = *Jewish and Christian Scriptures: the Function of 'Canonical' and 'Non Canonical' Religious Texts*, ed. by J.H. Charlesworth-L.M. McDonald, London-New York 2010.
Charlet 1983 = J.-L. Charlet, *Prudence et la Bible*, «Recherches Augustiniennes» 18 (1983), 3-149.
Chiesa 2000 = B. Chiesa, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, I: *Da Origene al Medioevo* (Studi biblici 125), Brescia 2000.
Ciccarese 2002 = M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I (agnello-gufo)*, Bologna 2002.
Cimosa 2008 = M. Cimosa, *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla 'Vetus Latina'*,

alla 'Vulgata', alla 'Nova Vulgata', con la collaborazione di C. Buzzetti (Sussidi Patristici 14), Roma 2008.
Conti 2010 = Priscillian of Avila, *The complete Works*, edited and translated by M.C. (Oxford Early Christian Studies), Oxford-New York 2010.
Crespo Losada 2014 = M.J. Crespo Losada, *El 'Priscilliani Liber de fide <et> de apocryfis': un dossier origeniano en defensa de la tradición* («Auctores Nostri». Studi e testi di letteratura cristiana antica 12.2013), Bari 2014, 31-59.
D'Alés 1936 = A. D'Alés, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle*, Paris 1936.
Daniélou 1966 = J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966.
de Bruyne 1907 = D. de Bruyne, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes*, «Revue Bénédictine» 24 (1907), 318-335.
de Bruyne 1908a = D. de Bruyne, *La 'Regula Consensoria'. Une* règle des moines priscillianistes, «Revue Bénédictine» 25 (1908), 83-88.
de Bruyne 1908b = D. de Bruyne, *Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André, et de l'Apocalypse d'Elie*, «Revue Bénédictine» 25 (1908), 149-160.
de Bruyne 1914-19 = D. de Bruyne, Études sur les origines de *la Vulgate en Espagne*, «Revue Bénédictine» 31 (1914-19), 373-401.
de Bruyne 1925 = D. de Bruyne, *Epistula Titi, discipuli Pauli, De dispositione sanctimonii*, «Revue Bénédictine» 37 (1925), 48-63.
de Bruyne 1928 = D. de Bruyne, Étude sur le texte latin de l'Ecclésiastique, «Revue Bénédictine» 40 (1928), 5-48.
de Bruyne 1930 = D. de Bruyne, *Un florilège biblique inédit*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 29 (1930), 197-208.
De Coninck 1996 = A.D. De Coninck, *Seek to See Him. Ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas* (Supplement to Vigiliae Christianae 33), Leiden-New York-Köln 1996.
De Coninck 2006 = *The original Gospel of Thomas in Translation*, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel by A.D. De Coninck, London 2006.
Decret 1970 = F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970.
Dehandschutter 1986 = B. Dehandschutter, *Pseudo-Cyprian, Jude and Enoch: some notes on 1 Enoch 1, 9*, in *Tradition and Re-interpretation in Jewish and early Christian Literature*. Essay in honour of J.C.H. Lebram (Studia Patristica 36), Leiden 1986, 114-120.
Delcor 1973 = *Le Testament d'Abraham,* Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales, ed. par M. Delcor (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 2), Leiden 1973.
Deléani 1979 = S. Deléani, *'Christum sequi'. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979.
Deléani 2002 = S. Deléani, *Les caractères du latin chrétien*, in *Il latino e i cristiani: un bilancio all'inizio del terzo millennio*, a cura di E. dal Covolo-M.Sodi, Città del Vaticano 2002, 3-25.

Denis 1970 = A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970.
Denis 2000 = A.-M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I. *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, avec le concours de J.-C. Haelewyck, Turnhout 2000.
Devos 1967 = P. Devos, *Egérie à Edesse: s. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar*, «Analecta Bollandiana» 85 (1967), 392-400.
Dierich 1897 = J. Dierich, *Die Quellen zur Geschichte Priszillians* (Diss.), Breslau 1897.
Doignon 1980 = J. Doignon, *Versets additionnels du Nouveau Testament perçus ou reçus par Hilaire de Poitiers*, «Vetera Christianorum» 17 (1980), 29-47.
Dolbeau 2005 = F. Dolbeau, *Une compilation morale africaine formée d'extraits de saint Augustin*, «Recherches augustiniennes et patristiques» 34 (2005), 143-193.
Dolso 2005 = M.T. Dolso, *La parabola della zizzania e il problema ereticale tra XII e XIII secolo*, «Cristianesimo nella storia» 26/1 (2005), 225-263.
Dorival 2003 = J. Dorival, *L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du Canon de l'Ancien Testament*, in Auwers-de Jonge 2003, 81-110.
Duhr 1937 = J. Duhr, s.v. *Anges*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 1, Paris 1937, 582-584.
Dumville 1973 = D.N. Dumville, *Biblical Apocrypha and Early Irish. A preliminary Investigation*, «Proceedings of the Royal Irish Academy», 73C, n. 8 (1973), 299-338.
Duval 1992 = Y.-M. Duval, *Rufin et le canon de l'Ancien Testament. Fondements doctrinaux et arrière-plan pastoral de la controverse avec Jérôme sur la Bible des chrétiens*, in *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia* (Antichità AltoAdriatiche 39), Udine 1992, 45-76.
Edwards 2016 = M. Edwards, *Pseudo-Priscillian and the 'Gospel of Truth'*, «Vigiliae Christianae» 70/4 (2016), 355-372.
Ehrman 1983 = B.D. Ehrman, *The New Testament Canon of Didymus the Blind*, «Vigiliae Christianae» 37 (1983), 1-21.
Ehrman 1993 = B.D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Controversies on the Text of the New Testament*, New York-Oxford 1993.
Ehrman 2005 = B.D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2005 (ed. orig. Oxford 2003).
Ehrman 2005a = B.D. Ehrman, *Misquoting Jesus. The story behind who changed the Bible and why*, New York 2005.
Ellis 1999 = E.E. Ellis, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo. Canone e interpretazione alla luce della ricerca moderna* (Studi biblici 122), Brescia 1999 (ed. orig. Tübingen 1991).
Escribano 1996 = M.V. Escribano, *El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V)*, in *Las religiones en la historia de Galicia*, cur. M.V. Garcia Quintela, Universidad de Santiago de Compostela 1996, 251-294.
Estin 1985 = C. Estin, *Les traductions du Psautier*, in Fontaine-Pietri 1985, 67-88.
Evans-Tov 2008 = *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in historical, literary, and theological perspective*, ed. by C.A. Evans and E. Tov, Grand Rapids 2008.
Fabbrini 1990 = F. Fabbrini, *La cornice storica della 'Peregrinatio Egeriae'*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla 'Peregrinatio Egeriae' nel centenario della*

pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI,3) (Arezzo, 23-25 ottobre 1987), Città di Castello 1990, 21-75.
Fahey 1971 = M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971.
Fernández Marcos 2000 = N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000 (ed. orig. Madrid 1999²).
Filoramo 1995 = G. Filoramo, *'Auctoritas' ed eresia nel cristianesimo antico*, «Humanitas» n.s. 4 [50] (1995), 535-546.
Filoramo 2005 = G. Filoramo, *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005.
Fischer 1972 = B. Fischer, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache. Der gegenwärtige Stand seiner Erforschung und seine Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, in Aland 1972, 1-92 (rist. in Id., *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* [*Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 12], Freiburg 1986, 156-274).
Fischer 1988 = B. Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*, I. *Varianten zu Matthäus (1,1–11,1)* (*Vetus latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 13), Freiburg 1988.
Fischer 1989 = B. Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*, II. *Varianten zu Markus* (*Vetus latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 15), Freiburg 1989.
Fischer 1990 = B. Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*, III. *Varianten zu Lukas* (*Vetuslatina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 17), Freiburg 1990.
Fischer 1991 = B. Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*, IV. *Varianten zu Johannes* (*Vetus latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 18), Freiburg 1991.
Flamion 1910 = J. Flamion, *Les Actes apocryphes de Pierre*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 11 (1910), 223-256.
Fontaine 1974 = J. Fontaine, *Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 75 (1974), 241-282.
Fontaine 1975 = J. Fontaine, *L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le 'sallustianisme' de Sulpice Sévère*, in *'Classica et Iberica'. A Festschrift in Honour of the R.J.M.R. Marique, S.J.*, Worcester, Mass., 1975, 355-392 (rist. in Fontaine 1986, stessa numerazione).
Fontaine 1981 = J. Fontaine, *Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV° y V°. Por una nueva problemática del priscilianismo*, in *Actos de la Primera riunion Gallega de estudios clasicos*, Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979, prol. M. Diaz y Diaz, Santiago de Compostela 1981, 185-209 (rist. in Fontaine 1986, stessa numerazione).
Fontaine 1981a = J. Fontaine, *El ascetismo, ¿Manzana de discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconens del siglo IV?*, in *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario* (Zaragoza 25-27.09.1980), cur. Dor. G.F. Cabeza, Zaragoza 1981, 201-206 (rist. in Fontaine 1986, stessa numerazione).
Fontaine 1986 = J. Fontaine, *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e^ au VII^e^ siècle* (Collected studies series 234), London 1986.
Fontaine-Pietri 1985 = *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), sous la direction de J. Fontaine-C. Pietri, Paris 1985.

Frede 1971 = H.J. Frede, *Bibelzitate bei den Kirchenvätern. Beobachtungen bei der Herausgabe der 'Vetus Latina'*, in Benoît-Prigent 1971, 79-96.
Frede 1972 = H.J. Frede, *Die Zitate des Neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenvätern. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, in Aland 1972, 455-478.
Frede 1983-1984 = H.J. Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, 2 voll., Freiburg 1983-1984.
Fredouille 1985 = J.-C. Fredouille, *Les lettrés chrétiens face à la Bible*, in Fontaine-Pietri 1985, 25-42.
Gallagher 2012 = E.L. Gallagher, *The Old Testament 'Apocrypha' in Jerome's Canonical Theory*, «Journal of Early Christian Studies» 20/2 (2012), 213–233.
Gallagher 2014 = E.L. Gallagher, *Writings Labeled 'Apocrypha' in Latin Patristic Sources*, in *'Sacra Scriptura'. How 'Non-Canonical' Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity*, ed. by J.H. Charlesworth-L.M. McDonald with B.A. Jurgens, London 2014, 1-14.
Gallagher 2016 = E.L. Gallagher, *Origen via Rufinus on the New Testament Canon*, «New Testament Studies» 62/3 (2016), 461-476.
Gallagher-Meade 2017 = E.L. Gallagher-J.D. Meade, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford-New York 2017.
Geerlings 1981 = W. Geerlings, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 24 (1981), 56-66.
Gelsomino 1990 = R. Gelsomino, *381-384 d.C.: dalle radici romane alle radici bibliche*, in *Atti del Convegno Internazionale sulla 'Peregrinatio Egeriae' nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3)* (Arezzo, 23-25 ottobre 1987), Città di Castello 1990, 243-304.
Giannarelli 2000 = E. Giannarelli, *Paolo: i carismi nell'esegesi patristica*, in *La Bibbia nei Padri della Chiesa*, a cura di M. Naldini, Bologna 2000, 93-121.
Gianotto 1993 = C. Gianotto, *La figura di Maria nella letteratura patristica dei primi secoli*, in *Maria di Nazareth nell'antica letteratura cristiana*, Genova 1993, 63-78.
Giudice 2008 = H.M. Giudice, *Prisciliano y la Biblia* (Diss.), Roma 2008.
Gori 1989 = F. Gori, *Gli apocrifi e i Padri*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Roma 1989, 223-272.
Grant 1970 = R.M. Grant, *The New Testament Canon*, in Ackroyd-Evans 1970, 284-307.
Grégoire 1983 = R. Grégoire, *Il 'Comma Ioanneum' interpretato da alcuni Padri latini*, in *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana antica*, 2, Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982), Roma 1983, 847-859.
Gressmann 1918 = H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus: eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse), Berlin 1918.
Gribomont 1985 = J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines*, in Fontaine-Pietri 1985, 43-65.
Grobel 1963/4 = K. Grobel, …*Whose Name was Neves*, «New Testament Studies» 10 (1963/4), 373-382.
Grossi 1989 = V. Grossi, *Il profeta 'ecclesiastico' nelle antiche raccolte eresiologiche*, in *Sogni, visioni e profezia nell'antico cristianesimo*, «Augustinianum» 29 (1989), 71-80.
Gryson-Bogaert 1987 = *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*. Colloque

organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H.J. Frede au doctorat honoris causa en theologie le 18 avril 1986,sous la direction de R. Gryson et P.-M. Bogaert (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 19), Louvain-la-Neuve 1987.

Gryson 1988 = R. Gryson, *La vieille-latine, témoin privilégié du texte du Nouveau Testament. L'exemple de Matthieu 13,13-15*, «Revue Théologique de Louvain» 19 (1988), 413-432.

Guillaumont et alii 1959 = *The Gospel according to Thomas*, coptic text established and translated by A. Guillaumont-H.Ch. Puech-G. Quispel-W. Till-Y. 'Abd Al-Masih, Leiden-London 1959.

Gunter 1980 = G. Gunter, *The meaning and Origin of the Name 'Judas Thomas'*, «Le Muséon» 93 (1980), 113-148.

Hahneman 1992 = G.M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992.

[Hammond] Bammel 1989 = C.P. [Hammond] Bammel, *Die Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief*, in *Sogni, visioni e profezia nell'antico cristianesimo*, «Augustinianum» 29 (1989), 157-169.

Hanhart 1983 = R. Hanhart, *Einleitung*, in *Septuaginta* VIII 5.*Tobit*, Göttingen 1983, 7-58.

Hanson 1962 = R.P.C. Hanson, *Tradition in the early Church*, London 1962.

Harl-Dorival-Munnich 1988 = M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris 1988.

Harnack 1888 = A. von Harnack, *Der pseudocyprianische Tractat 'De aleatoribus', die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (Saec. II.)* (Texte und Untersuchungen 5/1),Leipzig 1888.

Harnack 1895 = A. von Harnack, *Patristisches zu Luc 16, 19: drei Abhandlungen* (Texte und Untersuchungen13/1), Leipzig 1895, 75-78.

Harnack 1923 = A. von Harnack, *Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodicener, eine Marcionitische Fälschung aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts*, «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse» 15 (1923), 235-245 (rist. in Id., Kleine Schriften zur alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908-1930, II (Opuscula 9/2), Leipzig 1980, 644-654).

Harnack 1925 = A. von Harnack, *Der Apokryphe Brief des Paulusschülers Titus 'De dispositione Sanctimonii'*, «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse» 17 (1925), 180-213.

Harnack 1932 = A. von Harnack, *Apocrypha IV: Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* (Kleine Texte 12), Berlin 1932², 2-6.

Hartberger 1910 = M. Hartberger, *Priszillians Verhältnis zur Hl. Schrift*, «Biblische Zeitschrift» 8 (1910), 113-129.

Haupt 1889 = H. Haupt, *Priscillian, seine Schriften und sein Prozess*, «Korrespondenzblatt Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst» 8 (1889), 96-103.

Haykin 1994 = M.A.G. Haykin, *The Spirit of God. The exegesis of 1 & 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century* (Supplements to «Vigiliae Christianae» 27), Leiden-New York-Köln 1994.

Heer 1908 = J.M. Heer, *Die 'Versio Latina' des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel*, Freiburg 1908.

Hilgenfeld 1892 = A. Hilgenfeld, *Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften*, «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie» 35 (1892), 1-85.
Hoek 1995 = A. van den Hoek, *Clement and Origen as Sources on 'Noncanonical' Scriptural Traditions during the Late Second and Earlier Third Century*, in *Origeniana Sexta: Origène et la Bible*. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 septembre 1993), édités par G. Dorival-A. Le Boulluec, Leuven 1995, 95-113.
Houghton 2016 = H.A.G. Houghton, *The Latin New Testament. A guide to its early history, texts, and manuscripts*, Oxford 2016.
Hultin 2010 = J. Hultin, *Jude's citation of 1 Enoch*, in Charlesworth-McDonald 2010, 113-128.
Hunter 1993 = D.G. Hunter, *Helpidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome*, «Journal of Early Christian Studies» 1 (1993), 47-71.
Jacobs 2000 = A.S. Jacobs, *The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha*, «Harvard Theological Review» 93 (2000), 135-159.
Jakab 2017 = A. Jakab, *Écrits apocryphes chrétiens dans l''Histoire Ecclésiastique' d'Eusèbe de Césarée*, in *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident*. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu, eds. F.P. Barone-C. Macé-P.A. Ubierna, Turnhout 2017, 601-611.
James 1893 = M.R. James, *Apocrypha anecdota. A Collection of thirteen Apocryphal Book and Fragments* (Texts and Studies 2/3), Cambridge 1893.
James 1895 = *The Fourth Book of Ezra*, latin version ed. R.L. Bensly, intr. M.R. James (Text and Studies 3/2), Cambridge 1895.
James 1919 = M.R. James, *Irish Apocrypha I-II*, «Journal of Theological Studies» 20 (1919), 9-16.
Jeremias 1965 = J. Jeremias, *Gli 'agrapha' di Gesù*, Brescia 1965 (ed. orig. Gütersloh 1963[3]).
Johnson 1988 = M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus* (Society for New Testament Studies. Monograph Series 8), Cambridge 1988[2].
de Jonge 2003 = H.J. de Jonge, *The New Testament Canon*, in Auwers-de Jonge 2003, 309-319.
Junod 1984 = E. Junod, *La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles*, in Kaestli-Wermelinger 1984, 105-151.
Junod 2005 = E. Junod, *D'Eusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem: de la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du Canon*, in Aragione-Junod-Norelli 2005, 169-195.
Junod-Kaestli 1976 = E. Junod-J.-D. Kaestli, *Les traits caractéristiques de la théologie des 'Actes de Jean'*, «Revue de théologie et de philosophie» 26 (1976), 125-145.
Junod-Kaestli 1982 = E. Junod-J.-D. Kaestli, *L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du III^e^ au IX^e^ siècle: le cas des Actes de Jean*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1982.
Junod-Kaestli 1983 = *Acta Iohannis. Praefatio. Textus; Textus alii. Commentarius. Indices* (CCSA 1-2), éd. par E. Junod-J.-D. Kaestli, Turnhout 1983.
Kaestli-Wermelinger 1984 = *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, éd. par J.-D. Kaestli-O. Wermelinger, Genève 1984.
Kaestli 1984 = J.-D. Kaestli, *Le récit de IV Esdra 14 et sa valeur pour l'histoire du canon de l'Ancien Testament*, in Kaestli-Wermelinger 1984, 71-102.

Kelly 1982 = J.F. Kelly, *The Gallic Resistence to Eastern Ascetism*, in *Papers presented at the at the Eighth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1979*, ed. by E.A. Livingstone (Studia Patristica 17/2), Leuven 1982, 506-510.
Kennedy 1900 = H.A.A. Kennedy, s.v. *Latin Versions (The Old)*, in *Dictionary of the Bible*, 3, Edinburgh 1900, 47-62.
Klijn 1970 = A.F.J. Klijn, *A survey of the researches into the western texts of the Gospels and Acts* (Supplement to New Testament 21), Leiden 1970, 65-70.
Klijn 1975 = *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, hrsg. von A.F.J. Klijn, mit einem Index grammaticus von G. Mussies (Texte und Untersuchungen 131), Berlin 1975.
Klijn 1983 = A.F.J. Klijn, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, «Vigiliae Christianae» 37 (1983), 193-199.
Klijn 2003 = *The Acts of Thomas*, introduction, text, and commentary by A.F.J. Klijn, (Supplements to Novum Testamentum 108), Leiden-Boston 2003².
Koch 1928 = H. Koch, *Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 47 (1928), 1-10.
Koch 1933 = H. Koch, *Zu Ps.-Titus, 'De dispositione sanctimonii'*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 32 (1933), 131-144.
Koschorke 1973 = K. Koschorke, '*Die Namen' im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 64 (1973), 307-322.
Kraus 1891 = F.X. Kraus, *rec.* a Schepss 1889, «Literarische Rundschau» 17 (1891), 110-111.
Künstle 1905 = K. Künstle, *Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priszillian's Irrlehre*, Freiburg i. B. 1905.
La Bonnardière 1986 = A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps 3), Paris 1986.
Lamarche 1984 = P. Lamarche, *La Septante*, in Mondésert 1984, 19-35.
Lampe 1969 = *The Cambridge History of the Bible*, 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, ed. by G.W.H. Lampe, Cambridge 1969.
Lavertujon 1896-1899 = A. Lavertujon, *La Chronique de Sulpice Sévère*, texte critique, traduction et commentaire, 2 voll., Paris 1896-1899.
Lawlor 1897 = H.L. Lawlor, *Early Citations of the Book of Enoch*, «Journal of Philology» 25 (1897), 164-225.
Le Boulluec 1984 = A. Le Boulluec, *La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie*, in Mondésert 1984, 153-170.
Le Boulluec 1996 = A. Le Boulluec, *L'écriture comme norme hérésiologique dans les controverses de II^e^ et III^e^ siècles (domaine grec)*, in *'Stimuli'. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, Festschrift für Ernst Dassmann, hrsg. von G. Schöllgen-C. Scholten (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 23), Münster 1996, 66-76.
Le Boulluec 2002 = A. Le Boulluec, Écrits 'contestés', 'inauthentiques' ou 'impies'?, in *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre en hommage à P. Geoltrain*, sous la direction de S.C. Mimouni, avec la collaboration technique de C. Macris (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 113), Turnhout 2002, 153-165.
Le Boulluec 2004 = A. Le Boulluec, *Le problème de l'extension du Canon des Écritures*, «Recherches de Science Religieuse» 92 (2004), 45-87.

Leemans 1997 = J. Leemans, *Athanasius and the Book of Wisdom*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 73 (1997), 349-369.
Leemans 2003 = J. Leemans, *Canon and Quotation. Athanasius' use of Jesus Sirach*, in Auwers-de Jonge 2003, 265-277.
Lefort 1938 = L.T. Lefort, *Le nom du mauvais riche (Lc 16,19) et la tradition copte*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 37 (1938), 65-72.
Lettieri 2005 = G. Lettieri, *Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania da Ambrogio a Leone Magno*, «Cristianesimo nella storia» 26/1 (2005), 65-121.
Lohse 1979 = B. Lohse, *Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts*, in *'Kerygma u. Logos'. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum.* Festschrift für C. Andresen, Göttingen 1979, 351-366.
Madoz 1947 = J. Madoz, *Epistolario de Alvaro de Cordova*, Madrid 1947.
Madoz 1957 = J. Madoz, *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia*, «Bracara Augusta» 8 (1957), 68-87.
Mara 1983 = M.G. Mara, *I Vangeli apocrifi negli scrittori ecclesiastici. Utilizzazione esegetica e riflessioni dottrinali*, in *Gli apocrifi cristiani e cristianizzati*. Atti dell'XI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1982), «Augustinianum» 23 (1983), 41-55.
Maraval 1982 = Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, introduction, texte critique, traduction, notes et cartes par P.M. (SC 296), Paris 2002[2].
Marconi 2017 = G. Marconi, *La nascita del Messia. Indagine sul 'Protovangelo di Giacomo' 17-21*, Bologna 2017.
Marin 1980 = M. Marin, *Gerusalemme e la casa deserta (Mt 23,37-39. Lc 13,34-35) nell'esegesi origeniana*, in *Origeniana secunda*. S*econd colloque international des* é*tudes origeniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), textes rassembles par H. Crouzel-A. Quacquarelli*, Roma 1980, 215-227.
Marin 1988 = M. Marin, *Citazioni bibliche e parabibliche nel '*De aleatoribus' *pseudociprianeo*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 5 (1988), 169-184.
Mazzarino 1989 = S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio* (Problemi e ricerche di storia antica 4), Roma 1989.
McDonald 2007 = L.M. McDonald, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody (Mass.) 2007[3].
McDonald 2008 = L.M. McDonald, *Wherein lies Authority? A Discussion on Books, Texts, and Translations*, in Evans-Tov 2008, 203-239.
Menozzi 1999 = D. Menozzi, *Profezia e potere. Aspetti politici del profetismo cristiano*, «Cristianesimo nella storia» 20/3 (1999), 511-519.
Mercati 1937 = G. Mercati, rec. a Morin 1913, in *Opere minori* 3 (Studi e Testi 78), Roma 1937, 502-509.
Merkel 1978 = H. Merkel, *La pluralité des Evangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Église ancienne*, Bern-Frankfurt a. M.-Las Vegas 1978 (ed. orig. Bern 1978).
Merkle 1896 = S. Merkle, *Der Streit über Priscillian*, «Theologische Quartalschrift» 78 (1896), 630-649.
Metzger 1963 = B.M. Metzger, *Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts*, in *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey*, ed. by J.N. Birdsall-R.W. Thomson, Freiburg 1963, 78-95.

Metzger 1970 = B.M. Metzger, *Names for the nameless in the New Testament. A Study in the Growth of Christian Tradition*, in *'Kyriakon'. Festschrift für Johannes Quasten*, hrsg. von P. Granfield-J.A. Jungmann, Münster 1970, 79-99 (rist. in Metzger 1980, 23-43).
Metzger 1980 = B.M. Metzger, *New Testament Studies. Philological, Versional, and Patristic* (New Testament Tools and Studies 10), Leiden 1980.
Metzger 1989 = B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1989.
Metzger 1996 = B.M. Metzger, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 1), Brescia 1996 (ed. orig., Oxford 1992[3]).
Michael 1892 = E. Michael, *Priscillian und die neueste Kritik*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 16 (1892), 692-706.
Michael 1894 = E. Michael, *Dr. Schepss und Priscillian*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 18 (1894), 190-196.
Michl 1962 = J. Michl, s.v. *Engel IV (christlich)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5, Stuttgart 1962, 109-200.
Miodoński 1889 = Anonymus, *Adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiensischen Klerus (Cypr.* epist. *8, 21-24)*, kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt von A. Miodoński, Erlangen-Leipzig 1889.
Mohrmann 1961-1977 = C. Mohrmann, *Études sur le latin des Chrétiens*, I-IV, Roma 1961-1977.
Monat 1982 = P. Monat, *Étude sur le texte des citations bibliques dans les 'Institutions divines': la place de Lactance parmi les témoins des 'Vieilles Latines'*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 28 (1982), 19-32.
Monat 1985 = P. Monat, *Les testimonia bibliques de Cyprien à Lactance*, in Fontaine-Pietri 1985, 499-507.
Mondésert 1984 = *Le monde grec ancien et la Bible* (Bible de tous les temps 1), sous la direction de C. Mondésert, Paris 1984.
Morin 1896 = G. Morin, *L'Homéliaire de Burchard de Würzburg. Contribution à la critique des Sermons de Saint Césaire d'Arles*, «Revue Bénédictine» 13 (1896), 97-111.
Morin 1913 = G. Morin, *Études, Textes, Découvertes. Contribution à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, Maredsous-Paris 1913.
Morin 1913a = G. Morin, *Pro Instantio. Contre l'attribution à Priscillien des opuscules des manuscripts de Würzburg*, «Revue Bénédictine» 30 (1913), 153-173.
Nautin 1977 = P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
Nicklas 2007 = T. Nicklas, *'Écrits apocryphes chrétiens': ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung*, «Vigiliae Christianae» 61/1 (2007), 70-95.
Noce 2009 = C. Noce, *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del 'De ieiunio adversus psychicos' di Tertulliano*, «Rivista di storia del cristianesimo» 6 (2009), 389-416.
Norelli 1994 = E. Norelli, *L''Ascensione di Isaia'. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994.
Norelli 1994 = E. Norelli, *Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits de la naissance de Dieu*, «Revue de théologie et de philosophie» 126 (1994), 305-324.

Norelli 2001 = E. Norelli, *Maria nella letteratura apocrifa dei primi tre secoli*, «Theotokos» 9 (2001), 191-225.
Norelli 2001a = E. Norelli, *La Lettre aux Laodicéens: essai d'interprétation*, «Archivum Bobiense» 23 (2001), 45-90.
Norelli 2004 = E. Norelli, *Le statut des textes chrétiens de l'oralité à l'écriture et leur rapport avec l'institution au II^e siècle*, in *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire *La Bible à la croisée des savoirs* (Université de Genève, 11-12 avril 2002), éd. par E. Norelli (Publications de l'Institut Romand des Sciences bibliques 3), Prahins (CH) 2004, 147-194.
Norelli 2015 = E. Norelli, *Sulla via del canone: la nuova sintesi di Ireneo*, in *Trasmettere la Parola nel I-II secolo: verso la formazione di un 'corpus' cristiano normativo*, a cura di G. Bellia-D. Garribba, «Ricerche storico bibliche» 27/2 (2015), 209-238.
Ohlig 1972 = K.-H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972.
Orbe 1968 = A. Orbe, *Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista 'De trinitate fidei catholicae'*, «Gregorianum» 49 (1968), 510-562.
Orbe 1972 = A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, I-II, Madrid 1972.
Orbe 1981 = A. Orbe, *Heterodoxia del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, «Hispania Sacra» 33 (1981), 285-311.
Pagels 1987 = E. Pagels, *I vangeli gnostici*, Milano 1987 (ed. orig. London 1980).
Pagels 2005 = E. Pagels, *Il vangelo segreto di Tommaso. Indagine sul libro più scandaloso del cristianesimo delle origini*, Milano 2005 (ed. orig. New York 2003).
Paret 1891 = F. Paret, *Priscillianus: ein Reformator des 4. Jahrhunderts*, Würzburg 1891.
Paulsen 1978 = H. Paulsen, *Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons*, «Vigiliae Christianae» 32 (1978), 19-52.
Paupert 1993 = C. Paupert, *Présence des apocryphes dans la littérature monastique occidental ancien*, «Apocrypha» 4 (1993), 113-123.
Penner 2010 = K.M. Penner, *Citation Formulae as Indices to Canonicity in Early Jews and Early Christian Literature*, in Charlesworth-McDonald 2010, 62-84.
Pépin 1966 = J. Pépin, *Porphyre exégète d'Homère*, in *Porphyre*, huit exposés suivis de discussions, par H. Dörrie (Entretiens sur l'Antiquité classique 12), Vandoeuvres-Genève 1966, 231-266.
Pesce 1984 = M. Pesce, *Il 'Martirio di Isaia' non esiste. L''Ascensione di Isaia' e le tradizioni giudaiche sull'uccisione del profeta*, Bologna 1984.
Petitmengin 1985 = P. Petitmengin, *Les plus anciens manuscrits de la Bible latine*, in Fontaine-Pietri 1985, 89-123.
Petitmengin 1993 = P. Petitmengin, *La compilation 'De uindictis magnis magnorum peccatorum'. Exemples d'anthropologie tirés des sièges de Jérusalem et de Samarie*, in *'Philologia Sacra'. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag* (*Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 24.2), ed. R. Gryson, 2, Freiburg 1993, 622-638.
Pieri 2007 = F. Pieri, *Il problema dei 'testimonia' profetici nella critica di Gerolamo alla LXX*, «Adamantius» 13 (2007), 126-143.

Poirier 1996 = P.-H. Poirier, *'Évangile de Thomas', 'Actes de Thomas', 'Livre de Thomas'. Une tradition et ses transformations*, «Apocrypha» 7 (1996), 9-26.
Prigent 1961 = P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961.
Puech 1912 = A. Puech, *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, «Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétienne» 2 (1912), 81-95; 161-213.
Racine 2012 = J.-F. Racine, *Écrits canoniques et écrits apocryphes: un couple bien assorti*, in *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, ed. A. Gagné-J.-F. Racine, Paris 2012, 13-31.
Ramos y Loscertales 1952 = Y.M. Ramos y Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum*, Salamanca 1952.
Regul 1969 = J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (*Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel 6), Freiburg 1969.
Reiling 1978 = J. Reiling, *Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and Prophecy*, in *Miscellanea neotestamentica. Studia ad Novum Testamentum praesertim pertinentia a sociis Sodalicii Batavi c.n. Studiosorum Novi Testamenti Conventus anno 1976, 5. lustrum feliciter complentis suscepta*, edenda curaverunt T. Baarda-A.F.J. Klijn-W.C. Van Unnik, Leiden 1978, 161-179.
Riché-Lobrichon 1984 = *Le Moyen Age et la Bible* (Bible de tous les temps 4), sous la direction de P. Riché-G. Lobrichon, Paris 1984.
Ries 1982 = *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), publiés sous la direction de J. Ries, avec la collaboration de Y. Janssens et de J.-M. Sevrin (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve 1982.
Rönsch 1875 = H. Rönsch, *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der uhrchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburg 1875^{2}.
Rüger 1984 = H.P. Rüger, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, in Kaestli-Wermelinger 1984, 47-69.
Ruwet 1942 = J. Ruwet, *Les 'Antilegomena' dans les œuvres d'Origène*, «Biblica» 23 (1942), 18-42.
Ruwet 1943 = J. Ruwet, *Les 'Antilegomena' dans les œuvres d'Origène*, «Biblica» 24 (1943), 18-52.
Ruwet 1944 = J. Ruwet, *Les apocryphes dans les œuvres d'Origène*, «Biblica» 25 (1944), 143-166; 311-334.
Ruwet 1949 = J. Ruwet, *Origène et l'Apocalypse d'Elie. À propos de 1 Cor 2,9*, «Biblica» 30 (1949), 517-519.
Salvatore 1977 = Commodiano, *Carme apologetico*, a cura di A. Salvatore, Torino 1977.
Sanchez 2005 = S.J.G. Sanchez, *Historiographie du priscillianisme (XIX^{e}-XXI^{e} siècles)*, «Recherches augustiniennes» 34 (2005), 195-238.
Sanchez 2008 = S.J.G. Sanchez, *L'usage de l'Apocalypse de Thomas au sein des priscillianistes*, in *L'Apocalypse*. Actes du Colloque (Château de Rambures, 15-17 juin 2007), éd. par Ch. Ridoux, Valenciennes 2008, 259-269.
Sanchez 2009 = S.J.G. Sanchez, *Priscillien, un chrétien non-conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IV^{e} au VI^{e} siècle* (Théologie historique 120), Paris 2009.
Sanchez 2012 = S.J.G. Sanchez, *Les priscillianistes ou 'les autres Gnostiques'*, «Emerita» 80/1 (2012), 125-148.

Sanchez 2012a = S.J.G. Sanchez, *L'historiographie du priscillianisme (1559-2012). Annexe mise en ligne* (http://sjgsanchez.free.fr/etudes%20sur%20le%20priscillianisme.html).
Sanchez 2013 = S.J.G. Sanchez, *La parenté céleste de l'homme selon Priscillien*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 114 (2013), 167-179.
Sanchez 2013a = S.J.G. Sanchez, Étude des différentes rédactions du 'Liber apologeticus' du codex de Wurtzbourg attribué à Priscillien, «Revista Catalana de Teologia» 38/1 (2013), 209-229.
Sanchez 2015 = S.J.G. Sanchez, *Le priscillianisme et les apocryphes juives*, in *La littérature apocryphe chrétienne et les Écritures juives*, éd. par R. Gounelle et B. Mounier, Lausanne 2015.
Santos Otero 1963 = A. de Santos Otero, *Der Apokryphe Titusbrief*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 74 (1963), 1-14.
Santos Yanguas 1980 = N. Santos Yanguas, *Movimientos sociales en la España de Bajo Imperio*, «Hispania» 40 (1980), 237-269.
Savigni 2005 = R. Savigni, *La parabola della zizzania (Mt 13,24-30 e 36-42) nei commenti biblici altomedievali*, «Cristianesimo nella storia» 26/1 (2005), 189-223.
Saxer 1984 = V. Saxer, s.v. *Memoria apostolorum. III.*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Casale Monferrato 1984, 2216-2217.
Saxer-Heid 2007 = V. Saxer-S. Heid, s.v. *Memoria apostolorum. III.*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, F-O, Genova-Milano 2007, 3202-3204.
Schatz 1957 = W. Schatz, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums* (Diss.), Freiburg i. B. 1957.
Schenke 1989 = *Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi Codex II, 7)*, neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von H.-M. Schenke (Texte und Untersuchungen 138), Berlin 1989.
Schepss 1886 = G. Schepss, *Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts*, Würzburg 1886.
Schepss 1886a = G. Schepss, *Die Sprache Priscillians*, «Archiv für lateinische Lexicographie» 3 (1886), 309-328.
Schepss 1889 = Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss, accedit Orosii Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 18), Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889.
Schepss 1893 = G. Schepss, *Pro Priscilliano*, «Wiener Studien Zeitschrift für klassische Philologie» 15 (1893), 128-147.
Schmidt 1924 = C. Schmidt, *Studien zu den alten Petrusakten*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 43 (1924), 321-348.
Senneville-Grave 1999 = G. de Senneville-Grave, *Introduction*, in Sulpice Sévère, *Chroniques*, introduction, texte critique, traduction et notes (Sources Chrétiennes 441), Paris 1999, 7-68.
Sfameni Gasparro 1982 = G. Sfameni Gasparro, *Aspetti encratiti nel 'Vangelo secondo Filippo'*, in Ries 1982, 394-423.
Sfameni Gasparro 1983 = G. Sfameni Gasparro, *Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'enkrateia. Discussione di una recente formula interpretativa*, in *Gli apocrifi cristiani e cristianizzati*. Atti dell'XI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1982), «Augustinianum» 23 (1983), 287-307.

Sfameni Gasparro 1984 = G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (SEA 20), Roma 1984.

Sfameni Gasparro 1987 = G. Sfameni Gasparro, *Priscilliano: asceta carismatico o cripto-manicheo? I fondamenti antropologici dell'enkrateia priscillianista*, in *'HESTIASIS'. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, IV, Messina 1987, 163-212 (rist. in Ead., *Agostino tra etica e religione. Contributo alla Storia religiosa del mondo tardo-antico*, Brescia 1999, 143-190).

Sfameni Gasparro 1988 = G. Sfameni Gasparro, *L''Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii' e la tradizione dell'enkrateia*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 25.6, Berlin-New York 1988, 4551-4664.

Sfameni Gasparro 2012 = G. Sfameni Gasparro, «Sacramentum regis bonum est abscondere» (Agostino, ep. *237, 4): misteri della Scrittura, vera scienza spirituale e 'dissimulatio' in Priscilliano e nel Priscillianismo*, «Annali di Scienze Religiose» 4 (2012), 111-155.

Simonetti 1978 = M. Simonetti, *Priscilliano e i priscillianisti*, in *Patrologia*, 3. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451): i Padri latini*, a cura di A. Di Berardino, Roma 1978, 126-131.

Sittl 1889 = K. Sittl, rec. a Schepss 1889, «Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft begründet von C. Bursian», II. Abt., 59 (1889), 44-45.

Sittl 1891 = K. Sittl, rec. a Schepss 1886, «Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft begründet von C. Bursian», II. Abt., 68 (1891), 267-269.

Smelik 1974 = K.A.D. Smelik, *Aliquanta ipsius sancti Thomae*, «Vigiliae Christianae» 28 (1974), 290-294.

Söll 1984 = G.I. Söll, s.v. *Maria*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Casale Monferrato 1984, 2104-2121.

Souter 1954 = A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, revised by C.S.C. Williams, London 1954.

Spada 1987 = C.A. Spada, *Origene e gli apocrifi del Nuovo Testamento*, in *Origeniana quarta*. Die Referate des 4. Internationale Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6 september 1985), hrsg. von L. Lies, Innsbruck-Wien 1987, 44-53.

Starowieyski 2007 = M. Starowieyski, s.v. *Maria (letteratura patristica)*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, F-O, Genova-Milano 2007, 3050-3055.

Stenzel 1942 = M. Stenzel, *Der Bibelkanon des Rufin von Aquileia*, «Biblica» 23 (1942), 43-61.

Stenzel 1953 = M. Stenzel, *Die Konstanzer und St. Gallen Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton*, «Sacris Erudiri» 5 (1953), 27-85.

Strycker 1961 = E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée, en appendice: Les versions armeniennes traduites en latin par H. Quecke* (Subsidia hoagiographica 33), Bruxelles 1961.

Thiele 1959 = W. Thiele, *Beobachtungen zum 'Comma Ioanneum' (1 Joh. 5,7 s.)*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 50 (1959), 61-73.

Thiele 1965 = W. Thiele, *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes* (*Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 5), Freiburg 1965.

Thiele 1972 = W. Thiele, *Probleme der 'Versio Latina' in den katholischen Briefen*, in Aland 1972, 93-119.
Thiele 1987 = W. Thiele, *Zum Titel des Sirachbuches in der lateinischen Überlieferung*, in Gryson-Bogaert 1987, 43-49.
Thomassen 2010 = E. Thomassen, *Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon*, in *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, ed. by E. Thomassen, Copenhagen 2010, 9-28.
Thurn 1984 = H. Thurn, *Die Pergament Handschriften der ehemaligen Dombibliothek*, 3/1, Wiesbaden 1984.
Toom 2014 = T. Toom, *Was Priscillian a Modalist Monarchian?*, «Harvard Theological Review» 107/4 (2014), 470-484.
Toom 2014a = T. Toom, *Marcellus of Ancyra, Priscillian of Avila: their Theologies and Creeds*, «Vigiliae Christianae» 68 (2014), 60-81.
Trésmontant 1961 = C. Trésmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.
Trevijano Etcheverría 1992 = R. Trevijano Etcheverría, *Santiago el justo y Tomás el Mellizo (Ev. de Tomás, log. 12 y 13)*, «Salmanticensis» 39 (1992), 193-215 (rist. in Trevijano Etcheverría 1997, 285-320).
Trevijano Etcheverría 1997 = R. Trevijano Etcheverría, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid 1997.
Trevijano Etcheverría 2003 = R. Trevijano Etcheverría, *La Bibbia nel cristianesimo antico. Esegesi prenicena, scritti gnostici, apocrifi del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia 10), Brescia 2003 (ed. orig. Estella 2001).
Turner 1906 = C.H. Turner, *Adversaria Patristica. VI. Priscillian and the Acts of Judas Thomas*, «Journal of Theological Studies» 7 (1906), 603-605.
Unnik 1949 = W.C. van Unnik, *De la régle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949), 1-36.
Vaccari 1952 = A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*, 1.*Filologia biblica e patristica*, Roma 1952.
Vattioni 1975 = F. Vattioni, *Tobia nello 'Speculum' e nella prima Bibbia di Alcalà*, «Augustinianum» 15 (1975), 169-200.
Vermeulen 1956 = A.J. Vermeulen, *The semantic development of 'Gloria' In early-Christian Latin* (Latinitas Christianorum Primaeva 12), Nijmegen 1956.
Veronese 2000 = M. Veronese, *La 'Scriptura' nella raccolta di Würzburg attribuita a Priscilliano*, in *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*. Atti del XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1999) (SEA 68), Roma 2000, 729-755.
Veronese 2003 = M. Veronese, *Le citazioni del 'De Trinitate' di Ilario nella raccolta attribuita a Priscilliano*, «Vetera Christianorum» 40 (2003), 133-157.
Veronese 2004 = M. Veronese, *Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillianista?*, in «Auctores Nostri». Studi e testi di letteratura cristiana antica 1.2004, Bari 2004, 201-214.
Veronese 2005 = M. Veronese, *Su alcune citazioni classiche nel 'corpus' priscillianista di Würzburg*, in «Auctores Nostri». Studi e testi di letteratura cristiana antica 2.2005, Bari 2005, 219-236.
Veronese 2007 = M. Veronese, *Priscilliano*, in *Dizionario di Letteratura Patristica*, a cura di A. Di Berardino-G. Fedalto-M. Simonetti, Cinisello Balsamo (MI) 2007, 1021-1025.
Veronese 2011 = M. Veronese, *Agostino contro i priscillianisti 'Manichaeorum*

simillimi', in *Temi e forme della polemica in età cristiana (III-V secolo)*, a cura di M. Marin-M. Veronese («Auctores Nostri». Studi e testi di letteratura cristiana antica 9.2011), Bari 2012, 543-572.
Veronese 2015 = M. Veronese, *'Quia et homines angeli'. Uomini 'angeli' nella riflessione dei Padri*, in *῾Αγγελος-Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages* (Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies 23), Firenze 2015, 211-229.
Veronese 2015a = M. Veronese, *Priscillianus episcopus Abilensis*, in *Traditio Patrum* I (Corpus Christianorum. Claves – Subsidia 4), Turnhout 2015, 87-137.
Veronese 2017 = M. Veronese, *'Dilibatio et massa'. L'esegesi priscillianista di Rm 11, 16*, in *Comunicazione esegesi polemica nell'antica letteratura cristiana* («Auctores Nostri». Studi e testi di letteratura cristiana antica 18.2017), Bari 2017, 259-272.
Visonà 1986 = G. Visonà, *Povertà, sequela, carità. Orientamenti nel cristianesimo dei primi due secoli*, in *'Per foramen acus'. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'* (Studia Patristica Mediolanensia 14), Milano 1986, 3-78.
Visonà 1993 = G. Visonà, *Il fenomeno profetico del montanismo*, in *Il profetismo da Gesù di Nazaret al Montanismo*. Atti del IV convegno di studi neotestamentari (Perugia, 12-14.IX.1991), a cura di R. Penna, Bologna 1993, 149-164.
Visonà 2005 = G. Visonà, *La parabola della zizzania nei primi tre secoli*, «Cristianesimo nella storia» 26/1 (2005), 25-64.
Voicu 2005 = S.J. Voicu, *Le rôle des centres de copie dans la fixation du canon du Nouveau Testament*, in Aragione-Junod-Norelli 2005, 221-235.
Vollmann 1965 = B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen der 15. Brief Papst Leos des G.*, St. Ottilien 1965.
Vollmann 1974 = B. Vollmann, s.v. *Priscillianus*, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 14, Stuttgart 1974, 485-559.
Weber 1945 = R. Weber, *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes* (Collectanea Biblica Latina 8), Roma 1945.
Wermelinger 1984 = O. Wermelinger, *Le canon des latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in Kaestli-Wermelinger 1984, 153-210.
Zelzer 1977 = *Die alten lateinischen Thomasakten*, hrsg. von K. Zelzer (Texte und Untersuchungen 122), Berlin 1977.
Ziegler 1939 = J. Ziegler, *Einleitung*, in *Septuaginta* XIV. *Isaias*, Göttingen 1939, 7-121.
Ziegler 1943 = J. Ziegler, *Einleitung*, in *Septuaginta* XIII. *Duodecim prophetae*, Göttingen 1943, 7-145.
Ziegler 1980 = J. Ziegler, *Randnoten aus der 'Vetus Latina' des Buches Job in spanischen Vulgatabibeln* (Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 1980, 2), München 1980.
Ziegler 1982 = J. Ziegler, *Einleitung*, in *Septuaginta* XI 4.*Job*, Göttingen 1982, 9-206.
Zincone 2001 = S. Zincone, *La genealogia di Cristo nella tradizione cristiana latina da Ilario ad Agostino*, in *Cultura latina cristiana fra terzo e quinto secolo*. Atti del Convegno (Mantova, 5-7 settembre 1998), Firenze 2001, 225-244.

INDICE DEI PASSI BIBLICI

Antico Testamento

Genesi
1, 26-27: 153
1, 27: 130; 141
2, 7: 130; 141; 153
3, 16: 117; 141
3, 19: 192
3, 20: 140; 147
4, 24: 140
5, 21-24: 119
5, 24: 150
6, 9: 237
7, 1: 54; 237
21, 12: 54
24, 3: 106
25, 22: 117
25, 22-23: 116
25, 23: 185
27, 5: 155
28, 1. 6: 106
36, 1 ss.: 106
44, 29: 205
49, 9: 168; 186; 195
49, 10: 186

Esodo
2, 12: 150
3, 6: 140
3, 20: 149
6, 25: 217
7, 1: 176
12: 11; 157; 159; 164
12, 4: 151
12, 5: 159
12, 10: 164
12, 11: 167
12, 23: 151
12, 27: 149
12, 29: 150
12, 42: 151
14: 108
14, 27: 150
20, 2-4: 185-186
20, 3: 140
20, 4: 245
24, 18: 150; 177
34, 28: 150

Levitico
11, 13. 44: 80

Numeri
15, 17-21: 27
21, 14: 66
24, 7: 175
24, 7-9: 37; 186-188; 254
24, 8: 194
24, 9: 168; 195
25, 7: 217
25, 11: 216

Deuteronomio
5, 6-8: 185
6, 4: 130; 139
9, 9. 18: 150; 177
11, 12: 156
13, 7: 156
14, 12: 80
17, 3: 155
32, 42: 150
33, 17: 187
34, 10: 66

Giosuè
3, 15-17: 150

5, 13: 134; 244
10, 13: 67
16, 10: 105

Giudici
1, 29: 105
2, 5: 205
15, 14: 155
16, 9: 155
16, 12: 155

Rut: 80

1 Re
5, 12: 62
9, 9: 66
16, 1-7: 67
19, 8: 177
26, 14: 105

2 Re
2, 7-14: 178
3, 3: 151
7, 15: 205
15, 14: 151
17, 16: 80
21, 3: 80
25, 9: 81

3 Re
8, 25: 205
9, 7: 205
19, 10: 56-59; 121

4 Re: 80
9, 7: 205
21, 5: 155
23, 4: 155
23, 5: 155

1 Paralipomeni: 80

2 Paralipomeni
7, 20: 205
9, 29: 64; 67; 121; 143; 188
12, 15: 64; 67; 121; 143; 189
13, 22: 64; 121; 143; 189
20, 34: 64; 121; 143
25, 26: 64; 121; 143
28, 26: 64; 121; 143
32, 32: 67
33, 3: 155
33, 18-19: 64; 121; 143

Esdra: 80
10, 2: 106

Neemia

Tobia
4, 13: 33; 53-56; 121; 122; 189; 257

Giuditta: 80

Ester: 80

Giobbe: 130; 136
10, 8-12: 192-193
18, 2: 156
34, 36: 156
38-41: 79
38, 39: 193-194
38, 39-40: 199
39-40: 199-200
39, 9: 168; 194-195; 199; 245
39, 34: 199
40, 3. 5-4: 199
40, 5-14: 195-198
40, 11: 173
40, 13: 173
40, 16: 198
40, 17: 245
40, 20-23: 198-199
40, 21: 245
40, 25: 245
41, 5-7. 9-13: 200-201
41, 7: 245
41, 20-25: 201-202
41, 25: 197

Salmi
1: 11; 105; 116
2, 3: 155
2, 5: 165
3: 11; 136
14: 11
15, 10: 156
21, 14: 235
21, 17: 210; 245
32, 6: 150
37, 7: 156
45, 10: 156
49, 7: 208
50, 1: 144
50, 5: 251
59: 11; 158
59, 1: 151
70, 19-20. 17: 190
73, 8: 195
80, 9: 208
81, 3: 208
91, 11: 187
101, 27-28: 190-191
103, 2: 150
103, 8: 151
105, 3: 216
106, 14: 155
115, 7: 155
117, 22: 233; 234
118, 1: 158

Proverbi
3, 13-15; 149
9, 1: 191
22, 28: 63

Ecclesiaste
3, 4: 156
3, 20: 192
12, 7: 192

Cantico dei Cantici: 80

Sapienza
7, 23: 151
8, 1: 156
9, 15: 79
11, 15: 80; 173
17, 10: 202

Siracide (Ecclesiastico): 130
1, 22: 203
2, 12: 203
4, 35: 203
6, 2: 203
7, 3: 142
1, 16: 156
15, 17. 16: 142
16, 7: 245
21, 10: 245
40, 11: 192
41, 13: 192

Isaia
1, 16-17: 162
1, 16-18: 162
1, 17: 78; 143; 147; 162; 207; 210
2, 12: 173; 196
3, 12: 116; 144; 205; 208; 247
6, 9: 215
7, 14: 78; 117; 151; 247
8, 14: 233
8, 19: 150
9, 2: 154
9, 4: 155
10, 27: 155
13, 9: 164
13, 20: 156
14, 25: 155
24, 21: 155
26, 1: 164
26, 2-4: 78; 163; 209
28, 16: 78; 233
34, 4: 155; 191
35, 1-2: 109
35, 2: 109
35, 4: 78
40, 9. 6-8: 116; 144; 205
41, 2: 103
42, 8: 78

43, 10-11: 78; 139; 263
44, 6: 78; 139; 140; 263
44, 22 149
45, 14-15: 140
45, 21: 78; 139
48, 11: 78
52, 2: 155
53, 4: 169
53, 12: 154
56, 11: 209-210
57, 16: 156
58: 78; 101; 163; 207
58, 4: 150; 160
58, 5: 160
58, 5-6: 101
58, 6: 162
58, 6-7: 101; 143; 162; 210-211
58, 7: 162
58, 7-9: 162
58, 10-11: 101; 144
64, 9: 173

Geremia
2, 20: 155
2, 23: 132; 141; 166; 173
3, 2: 132; 141; 167
5, 5: 155
8, 2: 155
9, 24: 164
17, 5: 134
19, 13: 155
28, 2. 4. 11: 155
28, 36: 204
30, 8: 155
31, 27. 31. 38: 164
33, 14: 164
39, 8: 81
48, 12: 164
51, 47. 52: 164
52, 13: 81

Lamentazioni: 80

Baruc
3, 36-38: 79; 139; 140; 176; 211-212; 247; 263
4, 36 - 5, 9: 177

Ezechiele
1, 18: 162
16, 3. 45: 141
34, 17. 20: 204
38, 14. 17: 64

Daniele
6, 27: 205
7, 2-7: 146
7, 2-7. 19: 212-213
7, 26: 156
13, 5: 65; 245

Osea
2, 2: 141; 204-205
2, 6-7: 141
2, 9: 175
2, 9-10: 141
4, 5-6: 141
4, 17: 105
5, 3: 105
11, 1: 59
11, 2: 205
11, 4: 155
13, 1: 105

Gioele
2, 23: 173
2, 28-32: 32
2, 31: 164

Amos
1, 11: 156
5, 8: 263
8, 7: 156

Abdia: 80

Giona: 80

Michea
5, 4: 81; 142; 145; 257

7, 6: 169

Naum: 80
1, 13: 155

Habacuc
1, 4: 156
2, 1: 116; 144; 205
2, 18: 205-206

Aggeo: 80

Zaccaria: 80

Malachia
3, 12: 207

1 Maccabei: 80
8, 18: 155
13, 41: 155

2 Maccabei: 80

NUOVO TESTAMENTO

Matteo
1, 21: 212
2, 14-15: 60
2, 15: 59-64
3, 7: 150
4, 2: 150; 177
5, 6: 114
5, 17: 150
6, 13: 170
7, 7: 135
7, 21: 170
8, 17: 147; 169
8, 29: 138; 169
10, 35-36: 169
11, 13: 34
13, 13: 169; 215
13, 24-30: 70
13, 29: 69
13, 55: 109
13, 57: 57
16, 16: 138
19, 23: 214-215; 257
19, 29: 215
21, 9: 169
23, 35: 56-59
23, 37-39: 57
24, 13: 156
27, 9-10: 61

Marco
1, 12-13: 150; 177
1, 24: 169
3, 11: 169
6, 3: 109
9, 23: 135
10, 24: 214
13, 27: 149

Luca
1, 1-2: 177
1, 68-70: 189
2, 13: 155
4, 1-2: 150
4, 34: 169
4, 41: 169
8, 10: 72; 169; 215-216
11, 9: 135
11, 49: 59
11, 51: 56-59
12, 33: 215
12, 53: 169
13, 24: 216
14, 33: 215
16, 16: 34
16, 22-23: 54; 216-218
18, 24: 214
19, 37-40: 69; 169
20, 27: 150
20, 34-36: 218-219; 257
22, 37: 154
23, 29: 164

Giovanni
1, 14: 151

4, 14: 114
5, 39: 51; 56; 82; 153
6, 35. 48. 51: 114
7, 37: 114
8, 44: 132; 141; 165
10, 9: 114
10, 30: 138; 140
11, 16: 109
14, 2: 147; 148
14, 6: 114
14, 9-10: 140
15, 1. 5: 115
15, 15-16: 151
17, 11-12: 113
17, 21: 138
20, 24: 109
20, 25: 219
20, 27: 219
21, 2: 109

Atti degli Apostoli
2, 17-21: 32
2, 20: 164
4, 10: 174
4, 12: 173
7, 22: 150
7, 24: 149; 150
7, 42: 155
7, 51-52. 58-59: 57
16, 26: 155
17, 11: 51; 68; 220
17, 28: 153; 263

Romani
1, 20: 148; 153; 154
1, 21-23: 146; 247
2, 7: 157
2, 10: 157
5, 8: 147
6: 83
6, 4: 154; 166; 167; 263
6, 6: 252
6, 16. 18: 141
6, 22: 157
6, 23: 161; 168
7: 83
7, 6: 153; 167
7, 14: 137; 141; 161
7, 18. 23. 25: 116
7, 18. 25: 144
7, 23: 144; 248
7, 24-25: 220
8, 9: 152
8, 10: 152; 223
8, 17: 161
8, 22: 117
8, 30: 150
9, 5: 147; 149
9, 7: 54
9, 33: 205
10, 11: 205
10, 17: 222
11, 16: 27; 66; 73; 75; 147
12, 2: 151
13, 12: 251
13, 12-13: 161
15, 4: 153; 154

1 Corinzi
1, 6-8: 156
1, 8: 156
1, 8. 28: 151
1, 27: 206
2, 9: 59; 61; 62; 64
2, 13: 147
2, 14-15: 222
3, 5: 146
3, 9: 207
3, 16: 152; 222-223
3, 16-17: 135; 152; 205; 263
3, 17: 152; 223
3, 19: 161
3, 22-23: 101; 248-249
6, 13: 153
6, 15: 149
6, 19: 152
7, 6: 159
7, 25: 147; 159
8, 6: 138; 223-224
9, 9: 147

9, 10: 148; 153; 246
9, 19: 159
10, 1-2: 178
10, 4: 150
10, 6: 153; 154
10, 11: 153; 154; 249
11, 14: 150; 151
11, 32: 147
12, 3: 37; 71; 135
12, 27: 149
14, 20: 158
14, 31: 32; 35
14, 31-32: 135; 189
14, 32: 32
15, 44-49: 153
15, 47: 141
15, 49: 141; 157
16, 10: 158

2 Corinzi
1, 13: 156
4, 4: 146
4, 16: 141; 151
4, 18: 161
5, 1: 151
5, 17: 83; 157
6, 14: 155
6, 14-15: 155
6, 16: 152
10, 3: 166; 263

Galati
1, 15-16: 141
2, 18: 151
2, 19: 252
3, 19: 224
3, 27: 83; 161; 263
4, 2: 235
4, 10: 150
5, 19: 150
5, 19-21: 142; 225
5, 19. 22-23: 225
5, 24: 83; 167; 168; 174
5, 25: 166
6, 10: 156
6, 14: 252

Efesini
1, 4: 158
1, 23: 251
2, 1. 5: 141; 154
2, 2: 142
2, 10: 141
2, 20-22: 152
3, 17: 152; 223
4, 5-6: 139
4, 6: 150
4, 12-13: 147
4, 20: 141
4, 22. 24: 83
4, 22-24: 141
4, 23: 150
4, 30: 131
6, 11. 13: 251
6, 12: 144; 165; 225-226; 249

Filippesi: 122
2, 6-7: 151
2, 10-11: 139
2, 13: 226
3, 21: 151

Colossesi
1, 22: 158
2, 8: 161; 174; 263
2, 12: 166; 263
2, 13: 141; 154
2, 14: 150; 227-228
3, 9: 167; 252
3, 9-10: 83; 174
3, 11: 251
3, 16: 152; 223
4, 16: 30; 35; 67; 68; 73; 75; 101; 122; 176; 260

1 Tessalonicesi
2, 14-15: 57
2, 16: 146; 156
4, 3: 157
5, 20: 150

5, 19-20: 32; 69; 228
5, 21: 72

1 Timoteo
1, 4: 155
1, 9: 103; 104
1, 15: 256
2, 4: 147
2, 5: 150
2, 14-15: 141
3, 8: 160; 163
4, 7: 155
4, 12: 159
4, 14: 159
5, 20. 22: 159
6, 10: 163
6, 17: 163
6, 17-18: 174; 175
6, 18: 143
6, 20: 159

2 Timoteo
1, 14: 152
2, 1: 159
2, 23: 154; 155
3, 8: 61; 62
4, 5: 159

Tito
1, 7. 11: 160; 163
1, 9: 159
2, 7: 159
2, 15: 159
3, 9: 154; 155

Filemone: 82

Ebrei
1, 6: 170
1, 7: 170
3, 1: 160
3, 6: 156
3, 14: 156
6, 11: 156
8, 8: 164
9, 19: 209
10, 10: 157
11, 5: 118; 119
11, 37: 119; 120
11, 37-38: 57
12, 1: 14
12, 9: 151

Giacomo
2, 5: 215
2, 19: 228-229
4, 1: 145; 160; 167; 229; 238; 239; 253
4, 4: 252
4, 5: 59
4, 8: 151
4, 12: 246
5, 1-3: 215; 229-230
5, 9: 204

1 Pietro
1, 13: 167; 252; 263
1, 14: 146; 161; 231
1, 19: 151; 172
1, 22: 83; 143; 157; 160; 161; 231-232
1, 23: 232-233
1, 24-25: 116; 205
2, 5: 161; 233; 249; 263
2, 6: 150
2, 6-7: 113
2, 6-8: 233-234
2, 11: 160; 167
2, 21: 158
3, 13: 256
3, 15: 234-235; 256; 257
3, 22: 172
4, 3: 156
4, 10: 235
5, 2: 160; 163
5, 8-9: 235-236

2 Pietro
1, 20: 27; 137; 236; 239; 249
2, 3: 146; 236-237
2, 5: 54; 237; 246
2, 10: 229; 237-239; 253

2, 17: 241
3, 14: 158

1 Giovanni
2, 16: 229; 238; 239; 253
2, 22: 146
4, 2-3: 37
4, 3. 2: 71; 135
5, 7-8: 171-173
5, 9: 172
5, 12: 138; 168
5, 19: 147; 252
5, 20: 172

2 Giovanni
7: 239
11: 173

3 Giovanni: 82

Giuda
1, 1: 109
1, 8: 150
1, 24: 158
9, 14: 59
12-13: 240-241
14-15: 51-53; 118; 119; 175; 189; 241

Apocalisse
1, 5. 18: 242
1, 13: 242
2, 2. 15; 150
2, 17: 242; 243
2, 18: 242
2, 26: 156
3, 18-19: 243
5, 4. 1: 134
8, 6: 142
12, 3: 166
13, 1: 165
13, 18: 134
16, 13-14: 144; 165; 249-250
16, 14: 191
17, 11: 142
19, 10: 244-245
19, 12-13: 113
22, 18-19: 34

Apocrifi dell'Antico Testamento

Apocalisse di Elia: 95

Ascensione di Isaia: 25; 50; 119; 120; 261
11, 14: 117

Ascensione di Mosè: 50

2 Baruc (Apocalisse siriaca di Baruc)
78-87: 109

4 Baruc: 25

Libro di Enoc: 25; 52; 261
1, 9: 51

3 Esdra
8, 66-92: 107
8, 83: 107

4 Esdra: 50; 100; 102; 121; 261
8, 41-43: 85
12, 6: 156
13, 39-47: 109
14: 65-68; 81
14, 18-38: 102
14, 44-46: 66

Libro dei Giubilei: 25; 40

4 Maccabei: 50
3, 20: 85

Preghiera di Giuseppe: 122

Salmi di Salomone: 50

Testamenti di Abramo, Isacco e Giacobbe: 122

Apocrifi del Nuovo Testamento

Memoria apostolorum: 87

Vangelo di Filippo: 104
12: 112; 115

Vangelo dello Ps.Matteo
13, 3: 115; 117

Vangelo di Nicodemo: 87

Vangelo copto di Tommaso: 109
prol.: 110

Vangelo di Verità: 104
34: 113
34-39: 112
35. 37-38: 105
37: 112

Protoevangelo di Giacomo
19, 2: 117
19, 3: 115

Atti di Andrea: 95; 125

Atti di Filippo
8, 2-7: 107

Atti di Giovanni: 113; 125
77, 1-2: 124
94-96: 92
98: 114; 115; 124
106-115: 92
107-113: 92
109: 112; 114; 115
113: 92; 95

Atti di Paolo: 125

Atti di Paolo e Tecla
18: 95

Atti di Pietro: 95; 112; 125
5, 6: 124
20, 4: 124
20, 5: 124
39, 2: 124
109: 85

Atti di Pietro con Simone
24: 117

Atti di Tommaso: 100; 109; 125
143: 124

Epistola ai Laodicesi: 30; 36; 67; 72; 82; 100; 101; 122; 124; 261

Corrispondenza di Gesù e Abgar: 99; 110

Prima apocalisse di Giacomo: 104

Apocalisse di Tommaso: 98-99

Apocrifo di Giovanni (Libro segreto): 107

Libro di Tommaso
1: 110

Trattato tripartito: 104

INDICE DEGLI AUTORI ANTICHI

Actus Siluestri: 212

Aegeria
peregr.
19, 2: 100
19, 8-9: 100
19, 19: 99
23, 5: 100

Ambrosiaster
in I Cor.
3, 16: 223
6, 19: 223
in Eph.
6, 11: 251
in Gal.
2, 15: 227
5, 22: 225
in Rom.
7, 25, 3. 5: 221
in I Tim.
2, 4: 236
quaest.
7, 1: 186
97, 7: 212
102, 19: 242
126, 14: 251

Ambrosius
Cain et Ab.
1, 5, 19: 191
epist.
19 (71), 6: 223
65, 2: 224
exam.
3, 1, 2: 108
fid.
1, 3, 28: 212
2, 9, 80: 140; 212
Helia
15, 53: 106
in Luc.
4, 15: 177
7, 150: 235
in psalm.
36, 56, 1: 226
45, 3, 1: 170
45, 4, 3: 170
37, 25, 2: 194
in psalm. 118
serm. 1, 3: 191
serm. 20, 9: 226
Iob
1, 7, 24: 191
1, 18: 192
2, 5, 23: 235
off.
1, 36, 180: 195
parad.
13, 64: 225
Tob.
1, 1: 55
uirg.
1, 6, 26: 219
uirginit.
12: 208

Ammonas
epist. graec.
4, 6: 120
epist. syr.
10, 1: 120

Aponius
in cant.
5, 27: 225
10, 29: 191

Apuleius
met.

11, 25: 229

Arnobius Iunior
in Luc.
10: 214
in Matth.
19: 214
in psalm.
70: 190
Praed.
1, 70: 89; 256
3, 11, 6: 236

Athanasius
epist. fest.
39: 42; 53; 54; 55; 59; 75; 120

Augustinus
adn. in Iob
10: 192
38: 193; 194
39: 194
c. adu. leg.
2, 2, 5: 233; 234
2, 3, 12: 234
ciu.
11, 15: 197
15, 23: 26; 42; 45; 47; 53
17, 4, 20: 191
18, 26: 64
18, 33: 212
18, 36: 106
18, 38: 53; 65
19, 23: 229
22, 3: 229
22, 25: 229
conf.
1, 5, 6: 170
3, 6, 11: 181
cons. euang.
1, 28, 44: 173
c. Faust.
11, 2: 41; 45
11, 5: 26; 45; 74
12, 42: 186
12, 43: 212
13, 1: 228
28, 4: 45
doctr. chr.
2, 8, 12: 26; 27; 46
2, 8, 13: 55; 130
2, 11, 16: 182
2, 12, 17: 211
2, 15, 22: 183
epist.
36, 28: 77
55, 28: 177
156: 215
157, 4, 23: 214
157, 4, 23-29: 215
157, 4, 26: 175
174, 4: 27
237: 89; 124
237, 3: 256
Gen. ad litt.
11, 20, 22: 197
haer.
70: 96
70, 2: 89; 256
in euang. Ioh.
7, 23: 233
10, 7: 246
in psalm.
18 *enarr.* 1, 14: 170
18 *enarr.* 2, 1, 13: 170
67, 3: 190
70 *enarr.* 2, 9: 190
91, 11: 187
111, 1: 233
114, 4: 221
135, 3: 40
136, 14: 175
146, 4: 221
loc. Exodi
LI: 197
nupt. et concup.
1, 2, 2: 234
op. monach.
7, 8: 246
quaest. euang.
1, 26: 214
quaest. hept.
6, 8: 246
retr.

1, 15, 7: 197
serm.
5, 4: 185
5D, 9-11: 214
25A, 2: 175
33A, 4: 217
204, 2: 233
205, 1: 177
238, 2: 220
376A: 225
spec.
4: 185
15: 206
23: 203; 204
31: 246

Ps.Augustinus
solut.
43: 212
spec.
2: 172; 173
6: 204
22: 230
28: 195; 196
78: 232
91: 234
101: 229
105: 226
114: 203
119: 231

Bachiarius
fide
1: 38; 234
2: 234
3: 115; 172
6: 236

Basilius Caesariensis
epist. ad Chilonem
5: 121

Beda
In Ezram et Neemiam prophetas allegorica expositio
2, 791-821: 66
2, 803-806: 66
2, 808-813: 67
2, 796. 812: 67
in II Petr.
2, 4: 237

Braulio Caesaraugustanus
epist.
44: 91; 256

Breuiarium Hipponense
can.
47: 55

Caesarius Arelatensis
in apoc.
1: 242
2: 243; 244
serm.
136, 4: 235

Chromatius Aquileiensis
in Matth.
12, 29-32: 196; 197
14, 16: 201

Clemens Alexandrinus
adumbr.: 240
2: 52
exc. ex Theod.: 104
paed.
2, 2, 28: 54
2, 4, 43-44: 78
3, 12, 89: 162
quis diues: 214
strom.
1, 21, 123: 54
2, 23, 139: 54
3, 14, 95: 219
6, 12, 102: 54
6, 16, 143: 54

Commodianus
apol.
959-966: 108

Concilium Bracarense I: 84; 221

Concilium Caesaraugustanum: 49

Concilium Toletanum I: 84; 221

Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi
3, 1, 11: 210

Cyprianus
bono pat.
5: 136
9: 136
18: 54
24: 136
Demetr.
17: 136
dom. orat.
2: 136
6: 136
11: 223
32-33: 54
33: 210
Don.
16: 78
epist.
10, 2, 2: 251
17, 1: 137
58, 2: 137
59, 3, 2: 173
59, 5. 13: 136
63, 5, 1: 191
63, 10: 137
63, 14:136
69, 1. 5: 136
71, 3: 137
73, 12, 2: 172
73, 19: 136
74, 3: 136
74, 9: 106
Fort.
10: 136
11: 54
hab. uirg.
22: 219
mort.
7: 136
10: 54
op. et elem.
5: 54
20: 54
sent. episc.
81: 137
test.
1, 20: 54
2, 2: 191
2, 6: 212
2, 10: 186; 187; 188
2, 26: 242; 243
3, 1: 210
3, 1. 6. 62: 54
unit.
12: 136
6: 172
zel.
13: 136

Ps.Cyprianus
ad Nouat.
16, 5: 241
18: 203
aleat.
4: 159
10: 223
mont.
4, 3: 104
9, 2: 104
pasch.
17: 217
sermo de cent.: 223
singul. cler.
5: 137

Defensor Locogiacensis
scint.
17, 20: 203

De trinitate fidei catholicae
110-113; 184

Didaché
4, 13: 34

Epiphanius Salaminensis
pan.

42, 9, 4: 67

Epiphanius Scholasticus
Didym. in Iudam: 240; 241
in cant.
165: 168

Epistula Barnabae 3:
101; 210; 211
4, 3: 118
16, 5: 118
16, 6: 54

Eusebius Caesariensis
hist. eccl.
1, 13, 11: 110
2, 23, 24-25: 43
2, 23, 25: 46
3, 3, 1. 4: 43
3, 3, 2: 44
3, 3, 6: 43; 46
3, 10, 5: 34
3, 25: 45
3, 25, 2-3: 78
3, 31, 6: 46
3, 38, 4-5: 44; 47
4, 23, 11: 40
4, 23, 12: 34
5, 16, 3: 34
5, 24, 2: 34
6, 25: 63
6, 25, 10: 78
6, 36, 2: 62
9, 5, 1: 88

Ps.Eusebius Vercellensis
trin.
1, 50: 172; 173
1, 55: 172
1, 69: 172; 173
3, 27: 104
4, 23: 104
5, 34: 191
5, 47: 172
7, 10: 172
7, 19: 172
12, 171: 196; 197

Fides S. Ambrosii: 172

Firmicus Maternus
err.
24, 7: 242; 243

Fragmentum Muratorianum
73-80: 43
81-85: 43

Fragmentum Thebestinum: 22

Fulgentius Ruspensis
trin.
8: 172

Gaudentius Brixiensis
tract.
8, 10: 115
9, 7: 115
19, 11: 170

Gilda
Brit.
106: 232

Gregorius Illiberitanus
exp. Orig. de psalm.
91, 11: 187
fid.
8, 29: 191
tract.
6, 41-42: 224

Gregorius Magnus
in Hiez.
1, 6, 18: 162; 208
Iob
31, 15, 29: 194

Gregorius Turonensis
hist.
2, 10: 206

Hieronymus
adu. Iouin.
2, 4: 198; 201

adu. Pelag.
2, 2,: 221
2, 19: 229
c. Lucif.
23: 228
c. Vigil.
6: 87; 102; 108; 193
epist.
18B, 18: 243
20, 2: 60
41: 35
57, 7: 59
57, 9: 64
71, 5: 182
75, 3: 108; 193
78, 43: 38
106, 46: 195
107, 12: 42; 74
108, 28-29: 78
121, 8-9: 224
129, 2: 207
129, 3: 44
133, 3: 77; 88
in Amos
1, 3, 9-10: 108
in Gal.
1 *ad* 3, 1a: 228
2 *ad* 3, 19: 224
3 *ad* 6, 8: 219
in Hab., prol.: 35
1, 2, 1: 205
1, 2, 18: 206
in Ezech.
3, 9, 11: 242
9, 29, 3b-7: 197; 198
10, 32, 1-6: 198
11, 38, 1-23: 187
in Is.
8, 27, 1: 197; 198
14, 51, 6: 191
15, 56, 10/12: 209
16, 58, 6-7: 211
17, 64, 4: 108
17, 64, 4-5: 33; 87; 119; 193
17, 64, 8-10: 173
in Jon.
3, 4b: 177
in Mal.
3, 8-12: 207
in Matth.
III *ad* 19, 23: 214
IV *ad* 23, 35: 58
IV *ad* 27, 10: 61
in Mic.
2, 6: 142
in Os.
1, 4: 105
3, 11, 1: 60
3, 11, 10-11: 229
in psalm.
83: 214
91, 11: 187
97: 243
in Rufin.
2, 25: 60; 86
in Tit.
1, 12-14: 52
2, 7: 93
in Zach.
1, 3, 1-5: 242
3, 14: 105
interpr. Iob:
193; 196; 198; 199; 200; 202
praef. Vulg. euang.
1: 182
3: 171
praef. Vulg. Ezr.
1: 106
2: 60
praef. Vulg.in lib. Iosue: 182
praef. Vulg. paral. (hebr.)
3: 60
praef. Vulg. pent.
2: 60; 86
praef. Vulg. reg.
2: 55
praef. Vulg. Salom. (hebr.)
2: 55
uir. ill.
3, 3-4: 60
4, 1-2: 44; 52
5: 30
121: 7; 33
123: 11

Ps.Hieronymus
haer.
16: 256
26: 139

Hilarius
in psalm.
66, 7: 168
in psalm 118
samech 13: 168
trin.
1, 13: 154
4, 42: 140; 212
5, 39: 212

Ps. Hilarius Arelatensis
in Jud.: 241

Hippolytus
antichr.
57, 2: 142
c. Noet.
2, 1-8: 140
7, 1: 140
in Dan.
13-14: 58
ref.
5, 7, 1: 108
10, 9, 3: 108

Innocentius I
epist.
6, 7, 13: 86; 110

Irenaeus
haer.
1, 13, 3-4: 33
3, 11, 9: 43
3, 20, 3: 221
3, 22, 3: 27
4, 3, 1: 191
4, 5, 1: 191
4, 17, 6: 113
4, 20, 11: 242
4, 21, 2: 185
4, 29, 1: 216
4, 33, 8: 34
5, 11, 1: 225
5, 22, 2: 165
5, 35, 1: 177

Isidorus
uir. ill.
2: 33; 88

Itinerarium Burdigalense
590, 3: 234

Justinus
1 *apol.*
66, 3: 87
67, 3: 87
2 *apol*.
5 (6), 1: 105
dial.
100, 4: 87

Lactantius
inst.
4, 13, 8: 212

Leo Magnus
epist.
15: 256
15, 1: 221
15, 15: 91
15, 16, 6: 78
15, 17, 1-5. 9: 220
tract.
4, 1: 233
9, 4: 251
78, 2: 226

Leontius
hom. pasc.
I 7: 109

Luciferus Calaritanus
Athan.
2, 6: 225
non conu.
13: 239
15: 240
parc.

23: 235; 236
30: 212
34: 209

Marcellus Ancyranus
fr.
78-79: 140

Marius Victorinus
in Eph.
6, 13: 251

Maximinus Arianorum episcopus
Collect. Arian. c. Iud.
4, 2: 212

Maximus Taurinensis
serm.
50, 2: 177
52, 1: 177
61, 3: 251
66, 1: 177
67, 4: 177
111, 3: 177

Nouatianus
spect.
10, 1: 108

Opus imperfectum in Mt.
27: 198

Ps.Orientius
carm.
3, 32: 251

Origenes
comm. Cant.,
prol.: 62; 63
2, 8, 30: 187
comm. Ioh.
6, 217 (25): 118
13, 154-165: 186
13, 371-373: 56
comm. Mt.
10, 18: 57: 119
comm. Mt. series
25: 58
28: 57; 61; 72; 74; 119
117: 61; 62
c. Cels.
5, 62: 108
epist. Afric.
13 (9): 57; 119
19 (13): 54
Ex. hom.
5, 5: 108
9, 4: 236
Gen. hom.
9, 3: 236
14, 2: 191
in Rom.
7, 1. 3: 235
Jer. hom.
15, 2: 56
Jos. hom.
8, 4: 236
Leu. hom.
3, 3: 236
16, 6: 236
Lc. hom.
1, 1: 72
Num. hom.
17, 5, 1: 187
22, 3, 3: 221
24, 1, 8: 191
27, 1: 55
28, 2: 118
philoc.
11: 72
princ.
2, 4, 2: 246
3, 3, 6: 235
4, 1, 6: 38
4, 2, 6: 246

Orosius
apol.
4, 6: 198
17, 2: 203
23, 4: 170
24, 1: 170
33: 207
comm.

2: 78; 87; 89; 96; 221; 228

Paulinus Nolanus
epist.
11, 7: 159
12, 10: 221
23, 7: 221

Pelagius
trin., fragm.
5: 212

Petrus Chrysologus
serm.
85 ter 1: 177

Philastrius
her.
61, 5: 85
78: 35
88: 26; 85
89, 1-2: 100

Philippus presbyter
in Iob
40: 198; 199
41: 201; 202

Philo Carpasianus
in cant.
171: 168

Polycarpus Smyrnaeus
Phil.
10, 2: 54

Possidius
uita
6, 3: 234

Potamius
De martyrio Esaiae prophetae: 119
epist. ad Athanasium: 172
epist. de substantia: 172

Primasius
in apoc.
1, 1: 242; 243

Priscillianus
can.
prol.: 82
18: 228
28: 253
34: 253
61. 63: 82
68: 249
Prologi Euangeliorum: 91-93; 111; 112; 184
prol. Lc.: 28
pro. Ioh.: 92; 93
prol. Matth.: 28; 111

Prudentius
apoth.
178-217: 139
1001-1005: 27

Quoduultdeus
Gloria
13: 243

Rufinus
apol. adu. Hier.
1, 19: 165
2, 36-38: 45
patr.
2, 16: 235
symb.
14: 198
28: 190
34: 29; 44; 45
36: 55; 76

Somnium Neronis
12, 2: 212

Sulpicius Seuerus
chron.
2, 10, 1: 85
2, 17, 3: 85
2, 28, 2: 85
2, 46, 1: 33
2, 46, 3-4: 9

2, 47, 1: 15
2, 47, 2: 12
2, 48, 5 - 49, 1: 41
2, 51, 4: 11

Tertullianus
adv. Herm.
22, 5: 34
an.
50, 5: 119
cult.
1, 3, 1-3: 52
1, 3, 3: 38; 53; 118
2, 1, 1: 223
idol.
15, 6: 52
4, 2: 52
Iud.
1, 3: 185
Marc.
3, 18, 4: 187
4, 20, 1: 108
4, 33, 6: 196
5, 6, 11: 223
praescr.
29-30: 43
38, 4. 10: 34
pud.
16, 1: 223
res.
58, 9: 119

Ps.Tertullianus
haer.
1, 1: 228
6, 1: 228

Turibius Asturicensis
epist. ad Idacium et Ceponium
3: 90
4: 256
4-5: 90
5: 87; 110
6-7: 91

Tyconius
reg.
7: 201

Vergilius
georg.
2, 325-327: 88

Victor Cartensis
paen.
13: 244

Victor Vitensis
hist.
2, 82: 172

Victorinus Poetoviensis
in Apoc.
VIII 1: 142

Ps.Vigilius Thapsensis
c. Varimad.
1, 5: 172
3, 36: 232
3, 58: 232

Vita Antoni (latina)
24, 3: 202

Zeno Veronensis
tract.
1, 54, 5: 115
2, 7, 4: 115
2, 12, 2: 115

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

Acerbi A.: 119
Aland K.: 181
Amann E.: 115; 116
Anspach A.E.: 255
Aragione G.: 87
Aune D.E.: 34; 56
Ayuso Marazuela T.: 171; 172;184; 255; 256
Azzali Bernardelli G.: 152
Babut E.-Ch.: 12; 14; 15; 18; 28; 35; 41; 50; 83; 85; 86; 91; 102; 104
Barbero de Aguilera A.: 50
Barc B.: 113
Bardy G.: 10; 58
Bauckham R.: 96
Beatrice P.F.: 6; 26; 27; 42
Berger S.: 183; 198
Bertrand D.A.: 193
Bévenot M.: 172
Bihlmeyer P.: 98
Billen A.V.: 187; 254
Bischoff B.: 97
Blanchard Y.-M.: 35
Bogaert P.-M.: 30; 105; 177; 181; 192; 196; 202; 218; 255
Boismard M.-É.: 101
Bovon F.: 25
Bozóky E.: 25
Brakke D.: 49; 64
Buonaiuti E.: 41
Burkitt F.C.: 193
Burrus V.: 12; 20; 33; 41; 88
Burton P.: 181; 183; 209; 230
Cadbury H.J.: 218
Campenhausen H. von: 25
Canellis A.: 55; 64; 80
Cantalamessa R.: 125
Capelle P.: 255
Cavalcanti E.: 140
Ceresa-Gastaldo A.: 219
Chadwick H.: 8; 10; 12; 20; 29; 33; 41; 88; 92; 107; 111; 114; 194; 258
Chapman J.: 91; 92
Charlesworth J.H.: 25; 51; 52
Charlet J.-L.: 119
Chiesa B.: 183
Ciccarese M.P.: 210
Cimosa M.: 181
Conti M.: 10; 13; 14; 20; 23; 41; 50; 104; 111; 149; 151; 156; 209; 216
Crespo Losada M.J.: 57
D'Alés A.: 18; 41; 115
Daniélou J.: 145
de Bruyne D.: 93; 94; 95; 96; 97; 203; 204; 255
de Jonge H.J.: 46
Decret F.: 74
Delcor M.: 122
Deléani S.: 132; 158
Denis A.-M.: 118; 122
Devos P.: 100
Dierich J.: 12; 41
Doignon J.: 171
Dolbeau F.: 111
Dolso M.T.: 70
Dorival J.: 30; 39; 50; 54; 66; 75; 130; 177
Du Cange C.: 139

Duhr J.: 40
Dumville D.N.: 95; 97
Duval Y.-M.: 30; 45; 63
Edwards M.: 105; 110; 113
Ehrman B.D.: 171; 183
Ellis E.E.: 50
Escribano M.V.: 50
Fabbrini F.: 99
Fahey M.A.: 172
Fernández Marcos N.: 25; 169
Field F.: 198; 201
Filoramo G.: 33; 35
Fischer B.: 182; 183; 216; 219; 230
Flamion J.: 26
Fontaine J.: 8; 9; 10; 23; 49; 50; 85; 86; 99
Forcellini E.: 104; 139; 200
Frede H.J.: 82; 97; 111; 150; 181; 226; 227; 228; 239; 254; 255
Fredouille J.-C.: 182
Gallagher E.L.: 25; 30; 55; 63
Geerlings W.: 79; 83
Gelsomino R.: 100
Giannarelli E.: 31
Gianotto C.: 115
Giudice H.M.: 77; 80; 121; 184
Gori F.: 118; 120
Grégoire R.: 172
Gressmann H.: 218
Grobel K.: 218
Grossi V.: 35
Gryson R.: 215
Gunter G.: 110
[Hammond] Bammel C.P.: 32
Hanhart R.: 189
Hanson R.P.C.: 45; 46
Harl M.: 50; 169
Harnack A. von: 67; 94; 101; 122; 159; 217
Hartberger M.: 28
Haupt H.: 17
Heid S.: 87
Hilgenfeld A.: 12; 13; 14; 41; 47; 50; 103
Houghton H.A.G.: 30; 171; 181; 227
Hultin J.: 51; 118; 119
Hunter D.G.: 116
Jacobs A.S.: 47
Jakab A.: 43
James M.R.: 97; 102; 118
Johnson M.D.: 28; 29
Junod E.: 25; 26; 30; 52; 54; 63; 75; 87; 93; 104; 112; 113; 115; 123
Kaestli J.-D.: 25; 26; 65; 66; 87; 93; 104; 112; 113; 115; 121; 123
Kelly J.F.: 9
Kennedy H.A.A.: 183
Klijn A.F.J.: 109
Koch H.: 94
Koschorke K.: 115
Kraus F.X.: 18
Künstle K.: 171
La Bonnardière A.-M.: 54; 46; 56
Lavertujon A.: 118
Lawlor H.L.: 119
Le Boulluec A.: 25; 30; 33; 54; 52; 87
Leemans J.: 75
Lefort L.T.: 218
Lettieri G.: 70
Lohse B.: 82; 83
Madoz J.: 7; 255
Maraval P.: 100
Marconi G.: 115
Marin M.: 5; 6; 62; 138; 223
McDonald L.M.: 33; 43; 45; 46; 50; 87
Meade J.D.: 25; 30
Menozzi D.: 35
Mercati G.: 111
Merkle S.: 18
Metzger B.M.: 25; 31; 46; 168; 169; 171; 218
Michael E.: 18

Michl J.: 40
Miodoński A.: 136
Mohrmann C.: 10; 195
Morin G.: 12; 18; 19; 41; 93; 111; 112
Munnich O.: 181
Nautin P.: 63
Nicklas T.: 25
Noce C.: 33
Norelli E.: 25; 33; 34; 44; 67; 87; 101; 115; 117; 119; 120
Ohlig K.-H.: 46
Orbe A.: 20; 111; 164; 218
Paret F.: 13; 14; 15; 18; 28; 47; 50; 103; 116; 117; 217
Paulsen H.: 33
Paupert C.: 25
Penner K.M.: 103
Pépin J.: 65
Pesce M.: 120
Petitmengin P.: 25; 97
Pieri F.: 59
Poirier P.-H.: 109
Prigent P.: 145; 162; 177
Puech A.: 18; 153
Racine J.-F.: 25
Rahlfs A.: 189
Ramos y Loscertales Y.M.: 41
Regul J.: 28; 91; 92; 93; 94; 112; 124
Reiling J.: 33
Rönsch H.: 104; 209
Rüger H.P.: 54
Ruwet J.: 52; 61; 62; 63
Salvatore A.: 108
Sanchez S.J.G.: 7; 12; 13; 14; 21; 23; 41; 50; 89; 98; 99; 107; 121; 123; 219
Santos Otero A. de: 94; 98
Santos Yanguas N.: 50
Savigni R.: 70
Saxer V.: 87
Schatz W.: 9; 50
Schepss G.: 8; 10; 11; 12; 13; 17; 18; 19; 21; 22; 23; 41; 80; 81; 82; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 135; 139; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 158; 163; 166; 167; 169; 183; 185; 186; 202; 207; 211; 216; 217; 220; 239; 240; 244; 249; 251; 253; 254
Schmidt C.: 94
Senneville-Grave G. de: 85; 86; 118
Sfameni Gasparro G.: 89; 93; 94; 123; 153; 219
Simonetti M.: 111
Sittl K.: 12; 13; 17; 18; 23; 249
Smelik K.A.D.: 100
Söll G.I.: 115
Souter A.: 82
Starowieyski M.: 115
Stenzel M.: 29; 205; 254
Thiele W.: 130; 171; 172; 231; 233; 235; 236; 238; 255
Thomassen E.: 44
Thurn H.: 8; 10
Toom T.: 138; 140; 173; 221; 223
Trevijano Etcheverría R.: 40; 94; 109; 169
Turner C.H.: 90; 111
Unnik W.C. van: 34
Vaccari A.: 148
Vermeulen A.J.: 195
Veronese M.: 10; 21; 27; 31; 32; 40; 77; 98; 136; 177
Visonà G.: 33; 34; 70; 215
Vollmann B.: 10; 11; 12; 13; 14; 16; 19; 20; 21; 23; 27; 41; 49; 78; 90; 111; 127
Weber R.: 170; 188; 190; 191; 234
Wermelinger O.: 25; 26; 31; 40; 49
Ziegler J.: 193; 194; 195; 202
Zincone S.: 29

Indice

Premessa 5

Introduzione 7

1. Il concetto di Scrittura 25

1.1. Canone e *Scriptura*, 27
1.2. I requisiti della *Scriptura*, 36
1.3. La difesa degli apocrifi, 50
1.4. Conclusioni, 73

2. I libri ispirati utilizzati 77

2.1. I libri canonici, 77

2.1.1. *L'Antico Testamento*, 77
2.1.2. *Il Nuovo Testamento*, 82

2.2. I libri apocrifi, 84

2.2.1. *La testimonianza delle fonti antiche*, 84
2.2.2. *Scritti messi in relazione con la cerchia priscillianista*, 91
2.2.2.a. *Prologi Euangeliorum*, 91. 2.2.2.b. *Epistula Titi de dispositione sanctimonii*, 93. 2.2.2.c. *Apocrypha priscillianistica*, 95. 2.2.2.d. *Apocalypsis Thomae*, 98. 2.2.2.e. *Peregrinatio Egeriae*, 99.

2.2.3. *La raccolta di Würzburg*, 100
2.2.3.a. *L'indice scritturistico di Schepss*, 100. 2.2.3.b. *Possibili citazioni di testi apocrifi*, 103. 2.2.3.c. *Possibili allusioni a scritti apocrifi*, 107. 2.2.3.d. *Apocrifi menzionati nel* Liber de fide de apocryfis, 117.

2.3. Conclusioni, 122

3. Il modo di citare la Scrittura 127

3.1. Formule di introduzione delle citazioni bibliche, 127

3.2. Accumulo di citazioni bibliche, 138

3.3. Citazioni indirette, allusioni, parafrasi, 145

3.3.1. *Citazioni indirette o semicitazioni*, 146

3.3.2. *Allusioni* ad sensum, 147

3.3.3. *Parafrasi*, 156

3.4. Conflazione di citazioni bibliche, 160

3.5. Inserzioni e detrazioni, 170

3.6. Errori di citazione, 176

3.7. Conclusioni, 178

4. Il testo biblico 181

4.1. *Status quaestionis*, 183

4.2. Le particolarità del testo biblico, 185

4.2.1. *Antico Testamento*, 185

4.2.1.a. *Pentateuco*, 185. 4.2.1.b. *Libri storici*, 188. 4.2.1.c. *Libri sapienziali*, 190. 4.2.1.d. *Libri profetici*, 204.

4.2.2. *Nuovo Testamento*, 213

4.2.2.a. *Vangeli*, 213. 4.2.2.b. *Atti*, 220. 4.2.2.c. *Epistole*, 220. 4.2.2.d. *Apocalisse*, 242.

4.2.3. *Grecismi*, 245

4.3. Conclusioni, 246

4.3.1 *Citazioni ripetute*, 246

4.3.2. *Particolarità del latino biblico*, 252

4.3.3. *Quale testo biblico*, 254

4.3.4. *Testo biblico corrotto o corruzione deliberata?*, 255

5. Conclusioni 259

Bibliografia 265

Indice dei passi biblici 287
Indice degli autori antichi 297
Indice degli studiosi moderni 307